

دكتور / محمد بلتاجي

استاذ ورئيس قسم الشريعة

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

مدخل إلى علم التفسير

٢٠٠٠ - ١٤٢٠

الناشر

مكتبة الشباب

٢٦ شارع اسماعيل سرس بالمعصرة

ت ٢٢٥٦٧٨٩

دكتور / محمد بلتاجي

استاذ ورئيس قسم الشريعة

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

مدخل إلى علم التفسير

٢٠٠٠ - ١٤٢٠

الناشر

مكتبة الشباب

٢٦ شارع اسماعيل سوي بالمنيرة

ت ٣٣٥٦٧٨٩

سنة الله العزيز الكريم

(تصدير)

.. هذه مجموعة من البحوث تشكل مدخلا إلى (علم تفسير القرآن الكريم) ، وتتضمن مباحث في تاريخ التفسير ، وروابطه العامة ، وأشهر اتجاهاته .

كما تتضمن ثلاثة مباحث في عرض وتقويم بعض الدراسات المعاصرة التي تتناول النص القرآني من منطلقات ومناهج باطلة تحاول أن ترتدي ثوب التجديد والتنوير ، وإنما هي — في حقيقتها وجوهرها وأهدافها — نفس المزاعم القديمة التي طعن بها في القرآن الكريم منذ أوحى الله تعالى به ، (والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون) .

كذلك ختمت هذه المباحث، بنموذج من الدراسات التي تتخذ نصوص القرآن والسنة منطلقا لها في تقرير وجهة الدين ومقرراته العامة ، وموضوعها هو (المعرفة البشرية : مجالها وحدودها) .

والله تعالى ولي التوفيق والسداد .

الاثنين ١٠ من شعبان ١٤١٦ هـ

الأول من يناير ١٩٩٦ م

المبحث الأول

حول تفاسير القرآن الكريم

(١)

لكل علم تاريخ ، يسجل نشأته ، ويتتبع تطوره ، ويرصد اتجاهاته ومذاهبه . وتاريخ تفسير القرآن الكريم زاخر بالآلاف الدراسات التي قام بها العلماء الدارسون في عصور متتابعة حول تفسير آياته والكشف عما فيها من أسرار انبيان التعبيرى من إعجاز ، وما فيها من أحكام ومعنى ومبادئ في العقيدة والتشريع والحكمة والاجتماع وغير ما لا ينقضى القول فيه .

ولا شك في أن الكتب التي حظيت مما يقارب ما حظى به (القرآن الكريم) من اهتمام وجود قليلة جدا في تاريخ البشرية كلها . بل لعلنا لا نكون مجاوزين حد الإنصاف إذا قلنا : إنه من العسير علينا حقا أن نجد كتابا كان محل الاهتمام المتنوع الذي حظى به القرآن : لأننا لا نجد كتاباً واحداً في تاريخ البشرية كلها كان كل حرف منه مجالا لنظر طويل من عدد كبير من ذوى العقول الكبيرة كما كان القرآن بل إن الأمر قد وصل ببعض المتكلمين في تفسير القرآن إلى حد من الإغراق والمبالغة يفوق التصور حين يحكى الشعرانى — مثلاً — عن أستاذه على الخواص^(١) أنه قال عن نفسه : إنه يستطيع أن يستخرج من سورة الفاتحة وحدها ما لا يقل عن ٢٤٠٩٩٩ علم^(٢) .

وهناك أتوال أخرى مشابهة أثرت عن بعض مفسرى القرآن الكريم تفسير في هذا الاتجاه مما حمل جولد تسهير على أن يقول في التعليق على رواية الشعرانى : « يبدو أن هذا التمدح الذى ليس فريدا من نوعه ، والذى يبدو أنه منحول فقط على الخواص من مريده المعجب به إعجاب

(١) راجع ترجمته وأقواله في : الطبقات الكبرى للشعرانى ج ٢ ص ١٣٥ — ١٥٣ .

(٢) الدرر المنتورة في زيد العلوم المشهورة للشعرانى ص ٢٢ (نشر سميث ١٩١٤) ، انظر : مذاهب التفسير الإسلامى لجولد تسهير ص ٢٨٠ والمبالغة أنها هي في قدرته على استخلاص هذا العدد بالتحديد .

الحب والعاطفة . يمكن على الأقل أن يكون شاهدا على تصور المريد من أهل التصوف أن فيض التفسير الصوفي للقرآن لا ينتهي إلى شاطئه (٣) .

(٢)

وفما لا شك فيه أن السبب الأول لهذا الاعتماد بكل حرف وحركة وكلمة في القرآن الكريم يرجع إلى أنه هو نفسه الذي بين أيدينا . والذي ظل منذ أوحى به دون تحريف أو تبديل ، هو كلام الله وكلمته الأخيرة الموحى بها إلى البشرية فكل لفظ فيه من عند الله . ولا شك في أن كلام الله لا بد أن يحتوى من الأسرار والحكم ما لا يمكن أن يشابهه فيه كلام بشر كائننا من كان . هكذا آمن المسلمون على مر عصورهم ، وعن هذا الإيمان انبعثت جهودهم في تفسيره محاولة الكشف عن أسرار . أما بقية الكتب التي يقدسها البشر فإن المؤمنين بقدسيتها أنفسهم يسلّمون بأن عباراتها وصياغتها بشرية اللفظ والتركيب « يؤمن المسيحيون بأن أسفار الكتاب المقدس موحى بها من الله ، معنى وروحا ، لا لفظا ونصا » (٤) . وبالنسبة لأسفار العهد القديم التي يقدسها اليهود ويطلقون عليها (التوراة) فقد انتهت دراسات متعددة إلى نتيجة يقينية هي أنها كتبت بواسطة أفراد من البشر في عصور متعددة (٥) .

(٣) السابق ص ٢٨٠ .

(٤) التاريخ في الكتاب تأليف المستشرق كاترين هنرى ص ١٢٦ ، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بمصر . راجع أيضا : المدخل إلى الكتاب المقدس لحبيب سعد ص ١٦ وما بعدها ، نشر الكنيسة الأسقفية مع مجمع الكنائس .

(٥) راجع مثلا دراسة الفيلسوف اليهودي اسبينوزا عنها تحت اسم (رسالة في اللاهوت والسياسة) .

من هنا رأى بعض المتكلمين في تفسير القرآن أن كلام الله لا بد أن يحتوي كل شيء بإطلاق . قال ابن أبي الفضل المرسى في تفسيره : جمع القرآن علوم الأولين والآخرين ، حتى قال بعض السلف « لو خضع لى عقل بعير لوجدته في كتاب الله تعالى »^(٦) . وقال أبو بكر بن العربي (٤٦٨ — ٥٤٣ هـ) : « علوم القرآن خمسون علما وأربعمائة علم وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم ، على عدد كلم القرآن مضروبة في أربعة إذ لكل كلمة ظهر وبطن وحد ومطلع وهذا مطلق دون اعتبار تركيب وما بينهما من روابط ، وهذا ما لا يحصى وما لا يعلمه إلا الله »^(٧) .

ومن المفهوم بعد هذا أن كل الطوائف والفرق والاتجاهات المنتسبة إلى الإسلام اتخذت من تفسير آيات القرآن الكريم — أو بعضها — وسيلة أساسية لتأييد ما تقول به من آراء ومعتقدات وأحكام ، لأن القرآن كتاب الإسلام الأول دون منازع ، وكل ما يمكن أن يحتويه (الإسلام) في شتى اتجاهاته ومجالاته لا بد أن تتضمنه آياته بصورة أو بأخرى .

من هنا فإن التعرض لتفسير القرآن كان مجالا رئيسا التقت عليه كل الطوائف والاتجاهات والنزعات الإسلامية ، أو المنتسبة للإسلام على أى نحو ، أو حتى المستترة وراء الانتساب إليه ، ذلك أن المبدأ أو الحكم أو الرأي الذى تؤيده آياته القرآن يحظى على الفور بصفة إستحقاق القبول من جماهير المسلمين ، كما أن الرأي الذى تعارضه آيات القرآن مكانه هو الرفض المطلق من جماهير المسلمين وعلمائهم ، أما الرأي الذى يعجز أصحابه عن تأييده بآية من آيات القرآن فإن في عجزهم دلالة أكيدة على بعد هذا الرأي عن روح الإسلام ومقرراته . ومن ثم فإن كل

(٦) الاتقان ٢/٢١٤ .

(٧) البرهان ١/١٦٠ — لا يراجع : الاتقان ٢/٣١٧ — ٣١٨ .

الاتجاهات التي تبحث عن شاهد خاسم وتأيد يقيني لا يرد آرائها ،
قد رمت إلى (القرآن) وآياته تبحث فيها عما يؤيد ما تقول به .

وأيضاً فإنه كل المسلمين الصادقين الذين تعرضوا لتفسير القرآن
الكريم كانوا إذا وجدوا فيه ما يعارض — بصورة يقينية لا تحتمل
التأويل — رأيا قد ارتضوه من قبل ، فإنهم كانوا يتركون هذا الرأي على
الشور لما تأكد عندهم من معنى قرآني لا سبيل لمسلم إلى تجاوزه .

(٤)

وأيضاً فإنه لما كان القرآن الكريم كتاباً جامعاً فيه العقيدة ،
والتشريع ، والهداية والاعتبار ، والحجاج ، والقصص والتاريخ ، وآيات
الإعجاز العلمي في الطبيعة والخلق ، ولما كان إلى جانب ذلك كتاباً عربياً
لم يقاربه كتاب آخر — أو كلام — في إعجازه التعبيري البلاغي
واللغوي^(٨) — فإننا لن نعجب حين تطالعنا في (مكتبة تفسير القرآن
الكريم) تناسلاته أصحابها إلى الأحكام الفقهية ، وتناسلاته
أصحابها وجهة صربية ، أو فلسفية ، وتناسلاته أصحابها إلى
الروايات المأثورة في التفسير ، وتناسلاته أصحابها إلى الرأي
والاجتهاد ، وتناسلاته أصحابها إلى تجلية الإعجاز البياني ، وتناسلاته
أخرى اتجهت إلى استخلاص آيات الإعجاز العلمي التجريبي وتجلية
ما فيها من إعجاز وتناسلات ذات وجهة سنية ، وتناسلات أخرى ذات وجهة
اعتزالية ، أو شيعية إمامية أو زيدية ، وأخرى يغلب عليه النحو ، أو
تسجيل القراءات ، أو قصص السابقين^(٩) .

(٨) وهي حقيقة لا ينبغي لماتل أن يمارى فيها ، كيف وقد سلم بها
العرب المشركون (وهم أهل اللغة) بعد تحدى القرآن لهم ؟

(٩) من تناسلات الفقهاء (أحكام القرآن) لأبي بكر الجصاص الحنفي
(ت ٣٧٠ هـ) (أحكام القرآن) لأبي بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣ هـ)
والجامع لأحكام القرآن) لأبي عبد الله القرطبي المالكي (ت ٦٧١ هـ) .
ومن تناسلات الصوفية تفسير القرآن الكريم لسهل التستري (ت ٢٨٣ هـ) =

وما تزال منتجة تفسير القرآن تنطلق كل عام ثمرات متنوعة لجهود
متعددة في مجال التفسير .

وسنعرض في الصفحات التالية إن شاء الله لصفحات من تاريخ تفسير
القرآن الكريم واتجاهات هذا التفسير ، متبعين منهج العرض الموجز
الذي يتصد إلى الجمع بين التركيز والوضوح ، وأصالة البحث ومنهجيته
في نفس الوقت ، مع رجاء أن تقدم هذه الصفحات التاليات إضافة —
تعادل ما بذل فيها من جهد — إلى دراسات التاريخ للتفسير القرآني
ورصد اتجاهاته .

= ومن اتجاه التفسير بالمأثور (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي
جعفر الطبري (ت ٣١٠ هـ) .
ومن اتجاه التفسير بالرأى الذي ينزع شيئا ما إلى المباحث الفلسفية
والطبيعية (مفاتيح الغيب) لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) .
ومن تفاسير الاعتزال (الكشاف) للزمخشري (ت ٥٢٨ هـ) . ومن
تفاسير الشيعة الإمامية (مجمع البيان لعلوم القرآن) للطبرسي (ت ٣٥٨ هـ) .
وعشرات التفاسير الأخرى ، راجع مثلا في التعريف بها : كتاب
(التفسير والمفسرون) للأستاذ محمد حسين الذهبي .

المبحث الثاني

(حول علم التنجيم وضوابطه)

(٢٦)

تحاول بعض العلماء أن يوجدوا قرقا بين كلمة (التفسير) وكلمة (التأويل) فيما يتصل بالقرآن الكريم ، لكننا لا نجد مثل هذا الفرق حقيقة بين مدلولي الكلمتين .

ومما قاله بعض المفسرين في محاولة التفرقة بين مدلولي اللفظين ما رواه السيوطي « واختلف في التفسير والتأويل » فقال أبو عبيد وطائفة : هما بمعنى (يعنى واحد) وقد أنكر ذلك قوم حتى بالغ ابن حبيب النيسابوري فقال : قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه .

وقال الراغب : التفسير أهم من التأويل ، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل ، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها .

وقال غيره : التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معانٍ مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة ، وقال الماتريدي : التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا ، والشهادة على أنه عني باللفظ هذا ، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا فتفسير بالرأى ، وهو المنهى عنه . والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله الخ (١) .

ولا حاجة بنا إلا الدخول في مناقشة تفصيلية لهذه الآراء وغيرها مما يرويه السيوطي وغيره ، لأننا لا نجد هناك مثل هذه الفروق التي يذكرونها بين مدلولي اللفظين ، لا في الاستعمالات اللغوية لهما حيث ذكر

(١) الانتقان ٢/٢٩٤ — ٢٩٥ وحصلك آراء أخرى كثيرة يذكرها السيوطي عن بعض العلماء في محاولة التفرقة بين اللفظين .

الفيروز آبادي مثلاً أن تأويل الكلام هو تقديره وتدبيره وتفسيره^(٢) ، كما يذكر أن التفسير^(٣) والفسر هو الإبانة وكشف المعنى ، وأن التفسير والتأويل بمعنى واحد^(٤) ، وأن كان يذكر بعد ذلك رأياً آخر في التفرقة بين اللفظين ، حيث يقول : « التفسير والتأويل واحد ، أو هو^(٥) ، كشف المراد عن المشكل ، والتأويل : رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر »^(٥) لكن لا وجه في الحقيقة لهذا الرأي الثاني لأن القرآن الكريم قد أطلق لفظ التأويل في الكشف عن المشكل في قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)^(٦) فأطلق لفظ (التأويل) في البيان عن معنى المشكل . فلا وجه إذن للقول بأن التفسير هو كشف المراد عن المشكل ، والتأويل له معنى آخر بخلاف ذلك .

كما أن القرآن الكريم قد أطلق لفظ (التأويل) في آيات أخرى لا نلمح فيها مثل هذا الفرق أو غيره — بين اللفظين^(٧) . كما أنه عبر بلفظ (التفسير) في قوله تعالى : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً ، ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً »^(٨) ولا نجد فرقاً بينها وبين قوله تعالى مثلاً « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا

(٢) القاموس المحيط ، مادة (آل) ٢٣١/٣ .

(٣) المرجع السابق ، مادة (الفسر) ١١٠/٢ .

(٤) يعني محلولى لفظ (التفسير) .

(٥) المرجع السابق .

(٦) آل عمران ٧ .

(٧) انظر : سورة يوسف ، آيات ٢١ ، ٢٤ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، وسورة

الكهف آية ٧٨ ، ٨٢ وسورة النساء ٥٦ والاسراء ٢٥ ، والاعراف ٥٣

ويونس ٢٩ ، ويوسف ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٥ .

(٨) الفرقان ٢٢ — ٢٣ .

تتأزعتن في شيء فزهوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم
الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً (٧) .

ومما قد يدل دلالة قاطعة على أنه لا فرق حقيقة بين مدلولي
(التفسير) و (التأويل) فيما يتصل بتفسير القرآن أن رسول الله ﷺ
دعا لعبد الله ابن عباس بقوله (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) كما
سماه (ترجمان القرآن) (١٠) أي مفسره والمعبر عما فيه ، كما هو معروف
فقد كانت شهرة ابن عباس بتفسير القرآن ، وكان أكثر ما أثر عنه من
علم في بيان المراد من آياته .

ويمكن أن نقول : إن هناك معنى عاما واحدا يشترك فيه اللفظان
هو « محاولة الكشف عن حقيقة شيء ما » وأنه حينما يستخدم كل منهما
في شرح معاني القرآن الكريم فإنه يجمعهما هذا المعنى العام
المشترك (١١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نقرر المعنى الذي استخدم فيه لفظ
(التأويل) بالنسبة لآيات القرآن الكريم في مفهوم بعض الاتجاهات
التفسيرية ، وهو : صرف الألفاظ القرآنية عن ظاهرها إلى معنى آخر
يدعى المفسر أنه باطن فيها ، مع أن الاستعمال اللغوي لها لا يتسع لهذا
المعنى المدعى فيها ، وقد يناقضه أحيانا .

(٩) النساء ٥٩ وقد قيل في تفسيرها . أنه يجوز أن يكون معناها .
إن رذكما ما اختلفتم فيه إلى الكتاب والسنة خير وأحسن من تأويلكم له
(يعني تفسيركم الذاتي له الذي يؤدي إلى الاختلاف والتنازع) انظر : تفسير
القرطبي ٢٦/٥ .

(١٠) الانتلن ٣١٩/٢ . والبرهان ١٦١/٢ .

(١١) تنبيه النظر أيضا على أن بعض المفسرين يفسرون (التأويل) في
بعض النصوص القرآنية بمعنى : العاقبة والمآل : راجع مثلا لتفسير ابن كثير
ج ٢ ص ٣٠٠ في الآية ٥٩ من سورة النساء ونرى أن هذا أيضا يمكن أن
يكون داخلا في المعنى العام الذي هو الكشف عن حقيقة شيء ما ، لأنه بوقوع
عاقبة الشيء ومآله تتضح حقيقته وتتكشف .

وأشير هنا بصفة خاصة إلى تلك التأويلات الباطنية التي نجدتها عند طوائف من الشيعة الاسماعيلية والإمامية من مثل ما يرويه الكليني (١٢) بسنده عن جعفر الصادق في تأويل قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض ... » النور ٣٥ ، حيث يروى أنه قال : « مثل نوره كمشكاة » : يعني فاطمة عليها السلام • « فيها مصباح » يعني الحسن ، « المصباح في زجاجة » : يعني الحسين « الزجاج كإنها كوكب دري » : فاطمة كوكب دري بين نساء أهل الدنيا • « توقد من شجرة مباركة » إبراهيم عليه السلام • الخ كما يقول في تأويل قوله تعالى : « أو كظلمات في بحر لجي ... » النور ٤٠ يعني : معاوية وبنو أمية (١٣) •

والقرآن كتاب عربي تجرى معانيه على الاستعمالات اللغوية والبيان العربية وبهذا ينبغي أن يلتزم المفسر ، ومن ثم نرفض تحميل ألفاظه ما لا يمكن أن تتحمله بحكم وضعها اللغوي واستعمالاتها البينانية ونرفض هذا النوع من (التأويل الباطني) المدعى •

(٢)

وفي هذا نشير إلى تعريف الزركشي للتفسير بأنه : علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه ، واستخراج أحكامه وحكمه ، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف ، وعلم البيان ، وأصول الفقه ، والقراءات ، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ (١٤) •

(١٢) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكليني الرازي (ت ٣٢٩هـ) • وكتابه (الكافي) من أهم كتب الحديث عند الشيعة الإمامية •

(١٣) الأصول من الكافي ج ١ ص ١٩٥ وفيه مئات التأويلات من هذا النوع •

(١٤) البرهان ١٢/١ ونضيف إلى ذلك أن القول في تفسير القرآن يحتاج أيضا إلى معرفة كائنية بعلوم الحديث والجرح والتعديل ، ومعرفة تاريخ العرب وعاداتهم قبل الإسلام ، كما ذكره علماء آخرون •

ونضيف إلى هذا التعريف أيضاً أنه يجب استمداد معرفة أحكامه ومعانيه من كل علم يتعرض القرآن لما يتضح أنه من معارف هذا العلم ، لأن تفسير بعض آيات كتاب الله تحتاج إلى معارف من علوم أخرى غير ما نص عليه الزركشى •

وفي هذا تشير — فيما يتصل بعصرنا الحاضر — إلى آيات القرآن الكريم التي وصفت كثيراً من الظواهر الطبيعية والفلكية والكونية — وغيرها من الظواهر العلمية التجريبية — وصفاً لا يمكن أن يكون صادراً عن معارف الناس في القرن السابع الميلادي الذي عاش فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم •

ففي القرآن الكريم آيات كثيرة لم تفهم بوضوح إلا بعد أن تقدمت العلوم التجريبية في عصرنا الحاضر فإذا بها تتحدث عن ظواهر لم تكتشف علمياً وتجريبياً إلا بعد مئات السنين من نزول القرآن الكريم ، ومع هذا فقد صيغت هذه الآيات في صورة فهمها الناس قبل اكتشاف هذه الظواهر العلمية دون أن تصدم معارفهم التي كانت يقيناً علمياً بالنسبة لهم في عصورهم السابقة • وهذا هو الإعجاز •

ومن ثم نقول — على سبيل القطع — إن كثيراً من آيات القرآن الكريم ستفهم بصورة أدق أو أكمل بعد تقدم العلوم التجريبية أكثر فأكثر •

وهذه الحقيقة المذهلة تستوقفنا أمامها طويلاً ، فبالرغم من أن القرآن ليس أصلاً كتاب طب أو طبيعة أو فلك أو جغرافياً ، وبالرغم من أنه بين الناس منذ أكثر من أربعة عشر قرناً بصورته الموحدة الثابتة الخالدة ، وبالرغم من أن وحيه قد نزل على محمد بن عبد الله الذي كان — في حد ذاته وبصرف النظر عن الوحي رجلاً عربياً محدود المعرفة التجريبية — حتى بالنسبة لمعارف عصره العلمية البدائية — بالرغم من ذلك كله فقد

تضمنت آيات القرآن معارف علمية لا تريد لها الاكتشافات التجريبية — في مجالاتها المتعددة — إلا تصديقاً وداعياً إلى اليقين ، دون أن تناقض هذه المعرفة البشرية المتجددة آية من القرآن ، أي يمكن بعد هذا كله أن يكون النص القرآني صادراً عن بشر ، أى بشر ، بصرف النظر عن رجل عربي أمي عاش في القرن السابع الميلادي وقضى ما يمكن أن يقال في معرفته أنه بلغ الغاية في علوم عصره وتجاريه ؟

لقد صدق الله حقاً : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »^(١٥) ، وأى كتاب من صنع البشر — مهما بلغ درجة العبقرية في الجودة والإتقان — يبقى طوال هذه القرون دون أن يجد فيه الناس تناقضاً أو اختلافاً مع معارفهم اليقينية المتطورة ؟

بالإضافة إلى الإخبار بكثير من هذه المعارف إخباراً سابقاً على اكتشاف الناس لها ، دون أن يصدم هذا الإخبار معارفهم السابقة على الاكتشاف .

والآيات التي تحتوى إعجازاً علمياً تجريبياً كثيرة جداً ، حتى بالنظر إلى معارف عصرنا التي لم تبلغ الغاية في الاكتشاف . وما يزال أمامها الكثير لتعرفه . ولن نستطيع في هذا المجال المحدود أن نذكر كل هذه الآيات أو حتى بعضها بصورة كاملة — ذلك أن تفسير الإعجاز في كثير منها يحتاج إلى مراجعة كثير من النظريات العلمية الحديثة التي يقتضى شرحها عدة صفحات . على أننا نحيل إلى دراسات مفصلة قدمت في هذا المجال من بعض الذين يجمعون بين المعرفة العلمية المحدثه بصورة كافية وبين العقيدة الإسلامية التي تدفعهم إلى النظر إلى الآيات القرآنية في ضوء العلم التجريبي الحديث . ومن هذه الدراسات كتاب (معجزة القرآن في وصف الكائنات) تأليف الأستاذ حنفى أحمد^(١٦) ونستطيع أن

(١٥) سورة النساء ٨٢ .

(١٦) بكالوريوس في العلوم من جامعة درهام بإنجلترا وعبد مفتشى العلوم بوزارة التربية والتعليم سابقاً .

ننظر فيه شروح آيات « واذا رخص بعد ذلك دحاها • أخرج منها ماءها ومرعاها • والجبال أرساها • متاعا لكم ولأنعامكم » (١٧) ، « وتري الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون » (١٨) •

« والسماء والطارق • وما أدراك ما الطارق • النجم الناقب » (١٩) •

« والسماء ذات الرجع • والأرض ذات الصدع » (٢٠) •

« وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا » (٢١) •

« ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا • ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا » (٢٢) •

« أولم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب » (٢٣) •

وتأمل أيضاً — على ضوء معرفتنا التجريبية المعاصرة قوله تعالى :

« يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا » (٢٤) •

(١٧) سورة النازعات ٣٠ — ٣٣ •

(١٨) سورة النمل ٨٨ •

(١٩) سورة الطارق ١ — ٣ •

(٢٠) سورة الطارق ١١ — ١٢ •

(٢١) سورة الاسراء ١٢ •

(٢٢) سورة الفرقان ٤٥ — ٤٦ •

(٢٣) سورة الرعد ٤١ •

(٢٤) سورة الحج ٥ •

« وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون » (٢٥) .

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » (٢٦) .

إلى غير ذلك من مئات الآيات التي تحتوى إعجازاً علمياً لا يمكن صدوره عن بشر ، أى بشر ، وهى آيات متنوعة في الفلك والجغرافيا والطبيعة والجيولوجيا والطب . . إلى آخر أقسام معارفنا التجريبية ، هذا كله مع أن القرآن لم ينزل أصلاً ليكون كتاباً علمياً تجريبياً ، إنما هو أساساً كتاب عقيدة وتشريع وهداية . لكن الله تعالى قد بث في آياته إشارات إعجازية تتضح للناس في كل عصر بحسب ما يكتشفون من حقائق .

وجوانب إعجاز القرآن — من حيث مضمونه — بالإضافة إلى إعجازه اللفظي التعبيري . تقطع كلها باستحالة حسـنـوـرـد عن غير الله الخالق الباريء المحصور الذى أحاط بكل شيء علماً (٢٧) .

والقول في هذه الجوانب نفسها يحتاج بالضرورة إلى أنواع من المعارف التجريبية المعاصرة يجاوز ما اشترط الزركشى العلم به من علوم اللغة والبيان والأصول والقراءات وأسباب النزول ، حيث يتطلب — إلى جانب ذلك كله — معرفة كافية بمختلف مكتشفات العلوم التجريبية المعاصرة ، مما يجعل إمكان القول فيه مقتصراً إلى حد كبير على العلماء

(٢٥) سورة الأنعام ٣٨ .

(٢٦) سورة الأنعام ١٢٥ .

(٢٧) أنظر أيضاً في بعض جوانب إعجاز القرآن العلمية مؤلفات الأستاذ الدكتور محمد جمال الدين الفندى ، بخاصة (القرآن والعلم) دار المعرفة ١٩٦٨ ، و (من روائع الإعجاز في القرآن الكريم) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٩ ، و (السموات السبع) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ .

التجريبيين في مختلف الفروع ، من الفلك أو الدب أو الطبيعة أو الكيمياء
أو غيرها .

(٣)

على أنه لا يفوتنا أن ننبه على أن بعض الباحثين ينسافون — بدافع
من التحمس لتأييد العقيدة الدينية في أغلب الخان إلى تحميل بعض ألفاظ
القرآن الكريم أكثر مما تحتمل في حقيقة وضعها واستعمالاتها الأخيرة .
وذلك بالتعسف في حمل بعض الألفاظ وتحويلها عن معانيها إلى معان
أخرى تتلاءم مع بعض ما تقدمه النظريات العلمية التي تكتشف في مجال
العلم التجريبي في مختلف نواحيه ، بغية إثبات أن القرآن الكريم قد
سبق العلم الحديث في ذكر هذه النظريات أو الإشارة إليها ، كل هذا
بطريق من التجاوز غير المقبول في تأويل الألفاظ والأساليب القرآنية .
ما يذكرنا — في منهجه — بذلك التأويل غير المقبول الذي اجأت إليه
مدارس التفسير الباطني لآيات القرآن الكريم ، مما سبق أن مثلنا له
ورفضاه منهجاً ونتيجة .

وأيضاً فإنه فيما يتصل بالتفسير العلمي التجريبي المتعسف نرى أنه
يعتمد وسيلة ضارة جداً في تأييد المفاهيم والعقائد الإسلامية ، وهي
وسيلة الذي يضرب قدر ما يقصد إلى النفع : إذ أن العقل المحايد يستطيع
بسهولة أن يكتشف تعسف التأويل : وحينئذ تكون النتيجة على حساب
الإسلام وليست لحسابه ، بالنسبة لعدد من القارئين .

وأيضاً فإن كثيراً من النظريات العلمية تعدل وتلغى بنظريات
واكتشافات أخرى فكيف إذا أول واحد من هؤلاء آية من القرآن الكريم
بهذا الطريق غير المقبول من تحميل النصوص ما لا يمكن أن تتحملة
بحسب وضعها واستعمالها ، وبحسب ما فهمه من النظرية ، ثم اكتشفت

نظرية أخرى تلغيها أو تعدلها ؟ وليس هذا في صالح الحقيقة ولا صالح الدعوة إلى الإسلام (٢٨) .

(٢٨) نشر هنا على سبيل المثال إلى كتاب (القرآن والعلم) تأليف الأستاذ أحمد محمود سليمان حيث تكلم فيه عن قوله تعالى (يا معشر الجن والإنس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان . فبأي آلاء ربكما تكذبان . يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران) سورة الرحمن ٣٣ — ٣٥ فقال (وكان ذلك قبل أن يصل الإنسان إلى القمر) : ان الإنسان يحاول السفر إلى القمر ، لكن هل يدرى الصعاب التي تنتظره ؟ ثم يذكر بعض هذه الصعاب ، ويقول « وإذا فرض وأمكنه التغاضي من هذا فهل يتجاسر ويخرج من صاروخه إلى أرض القمر ؟ تعالى مفي تر ما هناك وما سيحدث . . » ص ٧٧ ثم يتكلم عن درجات الحرارة والبرودة والجاذبية وانعدام الضغط وغيرها من المشكلات التي تعترض طريق نزول الإنسان إلى القمر ، ثم يقول ما نصه : ولكن بقيت المشكلة الكبرى : مشكلة الخروج من هذه المركبات المملوءة بالعديد من الأجهزة التي أعدها العلم للتغلب على عقبات طريق الفضاء ، كيف الخروج ؟ ايخرج ليكون مصيره الهلاك المحتوم ؟ هذا ما ستجيب عنه الأيام ، ولن يكون لها من جواب من غير ما نبأنا به القرآن . أما جواب القرآن كما رآه هو : فهو ان السفر إلى القمر « معناه الذهاب بلا عودة » أما ذهابه والرجوع من هذا الطريق الملىء بالأشعة الكونية ونوى البنفسجية والمجالات المغناطيسية — فمضرب من المستحيل (ص ٧٧ — ٨٨) .

هذا ما قاله ونسبه إلى القرآن الكريم ، وكان هذا حوالي سنة ١٩٦٥ ، ثم صعد الإنسان إلى القمر وعاد منه بعد ذلك بسنوات قليلة جداً . ولم يكن هذا القول من المؤلف — غفر الله له — الا تحميلاً لآيات سورة الرحمن ما لا يمكن ان تتحملة : فأين الحديث فيها عن استحالة الذهاب إلى القمر والعودة منه ؟ وأين فيها الكلام عن الأشعة والجاذبية ؟ ومن الذي قال ان (اقطار السموات والأرض) فيها تعنى حدود جاذبية الأرض ؟ (راجع مثلاً : السموات السبع واستعمالها في القرآن ومعناها في العلم ، في كتاب (السموات السبع) ، المشار إليه آنفاً من تأليف الدكتور محمد جمال الدين الفندي وهو من كبار المتخصصين حقاً) .

وبعد هذا كله لم يكن من العجب ان يتقدم بعض الصحافيين الأجانب لبعض علماء المسلمين بسؤال عن الآية التي في القرآن — كما زعموا — ونيتها القطع باستحالة وصول الإنسان إلى القمر والعودة منه ، وذلك بعد ان عاد الإنسان منه لأول مرة !

وليس في القرآن الكريم مثل هذه الآية التي زعموها ، لكن الذي دعاهم إلى ظن ذلك وزعمه محاولة للطعن في القرآن الكريم على أساسه ، أنها هو التفسير المتعسف لبعض آياته ، مما تتأكد معه ضرورة وضع ضوابط للقول في القرآن بربطه بما تتضمنه المكتشفات التجريبية الحديثة . كما وضع علماءنا =

وكما سبق ، فليس القصد الأول من تنزيل القرآن الكريم أن يحمل للناس نظريات العلم التجريبي ، إنما هو أساسا وقبل كل شيء كتاب هداية للناس إلى طريق الحق ، كما قال تعالى « أَلَمْ يَكُنْ لَكَ آيَاتُ الْكُرْآنِ أَنْ يُزِيلَ عَنْكَ اللَّهُ غَافِلًا » (إبراهيم ١) ومن ثم لا ينبغي الأخذ أن يتصور أو يحاول أن يدل على أنه احتوى كل نظريات العلم التجريبي بصورة تفصيلية كاملة يستطيع الناس أن يستنبطوها منه ، إنما غاية ما يمكن أن يقال فيه في هذا المجال إن فيه إشارات واضحة إلى معارف كثيرة لم يكن يعرفها أحد من الناس وقت نزوله ، وإن هذه الإشارات تكفي عند العلم بها — في ذاتها للنظرة المنصفة — في التدليل على استحالة صدوره من أحد من الناس ، وأن الإعجاز القرآني يكمن أيضاً في صياغة هذه الإشارات بصورة معجزة اتسعت لأن يفهمها الناس وقت نزوله ويعدده بحسب ما يتلاءم مع معارفهم حينئذ ، ثم هي تتسع بعد ذلك لأنواع أخرى من الفهم حسب ثقافة كل إنسان ومدى علمه ، وذلك أن المعرفة البشرية — مهما بلغت — لا تستوعب النص القرآني ولا تبليه ، كما قال رسول الله ﷺ في وصف القرآن بأنه (لا تقضى عجائبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد) أي لا يبلى (٢٧) .

(٤)

وبناء على مجموع الحقائق السابقة ، وما لاحظناه في السنوات الأخيرة من اتجاه بعض الباحثين إلى تحميل بعض النصوص القرآنية ما لا يمكن أن تتحملة بحسب وضعها واستعمالاتها . فإننا نرى أن من يتصدى لتأويل بعض آيات القرآن الكريم من حيث ما تتضمنه من

الأسبقون ضوابط للتفسير تحول دون تأويله تأويلاً باطنياً يتفق مع عقائد القائلين به ، ولا يتماشى مع وضع الالفاظ التي يؤولونها واستعمالاتها اللغوية والبيانية .

(٢٩) راجع مثلاً : فضائل القرآن لابن كثير ص ٩٢ .

إشارات إلى معارف تجريبية حديثة — يجب أن يلتزم بالمبادئ الثلاثة التالية التي يحصل الالتزام بها بينه والتعسف في استخلاص نتائج وتأويلات غير صحيحة أو غير دقيقة من النصوص القرآنية ، بطريق التجاوز غير المقبول وتحميل ألفاظه المقدسة ما لا يمكن أن تتحمله في الحقيقة •

وهذه المبادئ الثلاثة هي :

أولا : الالتزام بحدود ما تعطيه الألفاظ القرآنية في استعمالاتها العربية وعدم تحميل الألفاظ فوق ما يمكن أن تتحمل بحسب وضعها اللغوي •

وهذا يحتاج إلى معرفة موثقة مستوعبة للألفاظ والأساليب الغريبة من حيث وضعها اللغوي واستعمالاتها البلاغية •

ثانيا : أن لا يسارع القائم بالتفسير إلى تفسير بعض الآيات على حسب ما تقدمه بعض النظريات العلمية التي ما تزال في طور (الفرض العلمي) الذي لم تثبت بعد صحته أيثينية بصورة لا تحتل شسكا أو مراجعة • إنما ينبغي أن ينتظر المفسر إلى أن تثبت صحة النظرية العلمية بصورة يقينية لا مجال فيها لمراجعة ، ثم يفسر ما يرى فيه مشابهاة مؤكدة مع بعض آيات القرآن الكريم بصورة لا تحتل أبسا •

وهذا يتطلب أن يكون المفسر على علم كاف بفرع العلم التجريبي الذي يعرض له على النحو السابق مع تحصيله علوم اللغة والبيان وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها من العلوم التي اشترطها علماءنا الأقدمون فيمن يتكلم في تفسير القرآن • على نحو ما وجدناه عند الزركشي •

ثالثا : مع التزام المفسر بما سبق فإنه يجب عليه أن يقدم ما يعن له من تفسير مستوف للشروط السابقة على أنه معني محتمل في الآية ،

لأنه لو التفسير القطعى الذى تحدده الله تعالى بها يقينا • إنما
يجب عليه أن يضع فى اعتباره — وأن يؤكد ذلك بالتصريح الواضح —
أن الله وحده هو العليم بمراحه علما كاملا يقينا محيطا ، لا يتيسر مثله —
أو ما يقاربه — لمخلوق •

وكمثال لهذا النوع من التفسير الذى روعيت فيه المبادئ السابقة ،
قوله تعالى فى المنكرين لبعث الإنسان بعد موته « أيعسب الإنسان أن
لن نجمع عظامه • بلى قادرين على أن نسوى بنانه » القيامة ٣ - ٤ •
فإذا قال المفسر فيها : إن من المحتمل أن الله تعالى قد خص (البنان)
بالذكر فى الآية إشارة إلى الحقيقة التى لم يعرفها الإنسان إلا بعد قرون
طويلة من نزول القرآن الكريم ، ودى أن بصمات أصابع أى إنسان
لا تتشابه إطلاقا مع بصمات أحد غيره من الناس ولو كان توأمه المثلئ ،
وأن البصمات هى العضو الوحيد فى الإنسان الذى يميزه تميزا كاملا
عن غيره من الناس بهذا الاعتبار ، لأنها تتضمن الخصوصية الوحيدة فى
الأعضاء التى يستحيل تماثلها بين اثنين مهما كانت درجة قرابتهما كل من
الآخر ، وأن الله سبحانه وتعالى يشير بذلك إلى أنه القادر على أن يعيد
بصمات أصابع كل إنسان كما كانت — رغم عدم تشابه بصمتين من أى
اثنين من البشر على مدار الخليقة كلها^(٣٠) فضلا عن أن يجمع عظامه
ويحييها وهى رميم بعد تمزق أعضاء الإنسان كل ممزق بموته وتحلل
أعضائه — إذا قال المفسر هذا فلا ننكر عليه قوله ، لأن لفظ « البنان »
من حيث الاستعمال اللغوى يعنى « الأصابع أو أطرافها »^(٣١) وهى موضع
البصمات التى لا يتشابه فيها إثنان من الناس ، وأيضا فإن استعمال لفظ
« التسوية » فى الآية يتسع — من حيث الاستعمال اللغوى — لهذا

(٣٠) وقد ثبت ذلك تجريبيا على سبيل القطع •

(٣١) راجع مثلا : القاموس المحيط ٢٠٣/٤ •

المعنى (٣٢) . وأيضاً فإن الحقيقة العلمية المشار إليها فيه أصبحت يقيناً لا شك فيه .

على أنه مع هذا كله يجب على المفسر أن يقول هذا اللفظ القديم المتجدد الذى يحمل وجهة النظر الإسلامية إلى معارف البشر الذين لم يؤتوا من العلم إلا قليلاً ، أعنى لفظ « والله أعلم » .

(٥)

وبهذه الضوابط السابقة نكون — فيما نرى — قد أخذنا موقف الوسطية المعتدل بين المفرطين فى تأويل آيات كثيرة من القرآن يربطونها بنظريات معاصرة فى العلم التجريبي دونما روابط أو ضوابط مما يؤدي بهم إلى التعسف فى تحميل الفاظ القرآن الكريم ما لا يمكن أن تتحمله ، وبين الرافضين لكل تفسير يرجع إلى أى مكتشف علمى حديث بحجة أن ما لم يكن يعرفه عصر رسول الله ﷺ وصحابته من معارف تجريبية ينبغى أن لا يدخل فى القول بتفسير القرآن الكريم (٣٣) ، كأن القرآن نزل ليقتصر فهمه على عصر نزوله فحسب ، مع أنه — كما نعتقد — يتضمن أدلة معجزة للناس فى كل عصر تقطع باستحالة صدوره عن أحد

(٣٢) راجع مثلاً : القاموس المحيط ٢٤٥/٤ فى استعمال المادة .

(٣٣) راجع مثلاً : الاعجاز البياني للقرآن ص ٨٥ والقرآن والتفسير العصري للدكتورة عائشة عبد الرحمن . وان كنا ننبه أيضاً على أن بعض ما وردت عليه فى كتبها الآخر (وهو ما أطلق عليه « التفسير العصري للقرآن ») يدخل فى باب التعسف فى ربط بعض آيات القرآن الكريم ببعض نتائج العلم التجريبي بطريق من التأويل الباطل .

بين أن وجود مثل هذه التأويلات الباطلة أحياناً فى مجال القول فى تفسير القرآن الكريم لا ينبغى أن يحملنا على رفض الاتجاه كله والقول بفهم القرآن لغوياً بيانياً وصرف النظر على كل مكتشف تجريبي حديث ، لأنه قد صحت لدينا تفاسير أخرى لعلماء متخصصين كشفوا لنا فيها عن جوانب فى اعجاز بعض آيات القرآن أعجازاً علمياً تجريبياً يتفق مع اللغة ولا يتضمن أى قدر من التعسف أو التأويل المضطع المرفوض .

من البشر أو غيرهم من المخلوقين فعجائبه ممتدة مستمرة متجددة على
مر العصور واختلاف الثقافات والمدارك •

ومن هنا لم نرفض كل تفسير للقرآن يربط بين بعض آياته وبعض
مكتشفات العلم التجريبي الحديث ، إنما وضعنا ضوابط لذلك تحول دون
التعسف والقول في القرآن بما لا يتفق مع وضع ألفاظه واستعمالاتها •
على النحو السابق •

المَجْمَعَةُ الثَّالِثَةُ

(تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم
للقرآن الكريم)

نستطيع أن نقول دون أن نكون مغالين : إن تفسير القرآن نشأ بصورة ما من ابتداء نزول آياته ، لأنه نص نزل لكي يفهم ويعمل بما فيه ، ومن ثم كانت آياته الأولى مجالا للتدبر وإنعام النظر في معانيها ومقاصدها .

ومن المؤكد أن رسول الله ﷺ كان أول مفسر للقرآن الكريم ومن ذلك أن الصحابة حين نزل قوله تعالى : « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ » (١) سألوا رسول الله ، أينما لم يظلم نفسه ؟ أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ ففسر النبي ﷺ لفظ (الظلم) بأنه الشرك ، واستدل عليه بقوله تعالى : « إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » (٢) .

وأيضاً فإن عائشة رضي الله عنها سألت رسول الله عن الحساب اليسير في قوله تعالى : « فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ » فسوف يحاسب حساباً يسيراً • وينتأب إلى أهله هسروباً » (٣) فقال : ذلك العرض ، ومن توقيش الحساب عذب (٤) .

وأيضاً فإنه لما نزل قوله تعالى : « وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » (٥) (عمل عدى ابن حاتم بحرفية النص وقال : يا رسول الله ، إنني أبجل تحت وسادتي عقالين ، عقالا أبيض وعقالا أسود ، أعرف بهما الليل من النهار • فقال له رسول الله ﷺ : إن وسادك لمريخ ، إنما هو سواد الليل وبياض النهار) (٦) .

(١) سورة الانعام ٨٢ .

(٢) لقمان ١٣ انظر : البرهان ج ١ ص ١٤ - ١٥ .

(٣) الانشقاق ٧ - ٩ .

(٤) البرهان ج ١ ص ١٥ .

(٥) البقرة ١٨٧ .

(٦) صحيح مسلم ، كتاب الصوم .

وقد كان بعض الصحابة يراجعون رسول الله ﷺ في التفسير حين لا يفهمونه بوضوح ، وقد حدث مثل هذا من عمر بن الخطاب فيما يتصل بميراث (الكلالة) ، حيث يروى الجصاص أن عمر سأل رسول الله : كيف يورث الكلالة ؟ فقال : أو ليس قد بين الله تعالى ؟ ثم قرأ « وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » (٧) ، فأنزل الله تعالى : « يستثنونك قل الله يفتيك في الكلالة إن امرؤ شاك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد » (٨) فكان عمر أم يفهم ، فقال لحفصة : إذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فسليه عن الكلالة ، فرأت حفصة منه طيب نفس فسألته عنها ، فقال : أبوك كتب لك هذا ؟ ما أرى أباك يعلمها أبداً . فكان عمر يقول : ما أراني أعلمها أبداً . وقد قال رسول الله ﷺ ما قال (٩) . وظل عمر فعلا طوال حياته لا يفهم ميراث الكلالة في وضوح ، ومن ثم قال في العام الذي طعن فيه : إني لم أدع شيئا هو أهم إلي من الكلالة ، وما راجعت رسول الله ﷺ ما راجعته في الكلالة (١٠) ، وما أغلظ لي في شيء منذ صاحبه ما أغلظ لي في الكلالة ، حتى طعن بإصبعه في بطني فقال : تكفيك الآية التي في آخر النساء (١١) .

كان رسول الله ﷺ إذن يفسر بعض آيات القرآن الكريم للصحابة ، لكن من المقطوع به أنه لم يفسر آيات القرآن كلها ، أو حتى معظمها ، ويعمل الأستاذ مصطفى صادق الرافعي لذلك تعليلا ذكيا جديراً بالقبول حين يقول : (لقد ثبت أن رسول الله ﷺ قبض ولم

(٧) النساء ١٢ .

(٨) النساء ١٧٦ .

(٩) أحكام القرآن ج ٢ ص ١٠٥ .

(١٠) يعني ما راجعته في شيء مراجعتي له في الكلالة .

(١١) الطبقات الكبير لابن سعد ج ٣ ص ٢٤٣ ، ٢٤٨ وانظر : منبج

عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣١٩ — ٣٢٢ .

يفسر من القرآن إلا تأيلاً جداً • وهذا وحده يجعل كل منصف يقول :
أشهد أن محمداً رسول الله ، إذ لو كان ﷺ فسر للعرب بما يحتمله
زمنهم وتطبيقه أفهامهم لجمد القرآن جموداً تهدمه عليه الأزمنة
والعصور بآلاتها ووسائلها ، فإن كلام الرسول نص قاطع • ولكنه ترك
تاريخ الإنسانية يفسر كتاب الإنسانية فتأمل حكمة ذلك السكوت ، فهو
إعجاز لا يكابر فيه إلا من قلع مخه من رأسه (١٢) •

وفي هذا دليل قاطع على أن القرآن لم ينزل ليفهمه العرب في
زمن الرسالة وحدهم بحسب معارفهم ومدرجاتهم وعقولهم ، كما أنه
لم ينزل ليفسر لهم تفسيراً واحداً مرتبطاً بزمان نزوله ومكانه وحده ،
وهو شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ، إنما هو — كما
يقول الرافعي بحق — كتاب الإنسانية كلها ، أو كتاب (العالمين) على
حد التعبير القرآني في قوله تعالى : « تبارك الذي نزل القرآن على
عبيده ليكون للعالمين نذيراً » (١٣) • وعن علي بن أبي طالب : « لا أحد أن يدعي أن
كل فهم للقرآن لم يتردد في أذهان الصحابة فيقرض • وهي دعوى
في أحد مناهج التفسير المعاصر سنقرض لها شديداً • »

ولو فسر رسول الله ﷺ آيات القرآن كلها بمعاصريه من العرب ،
لالتزم في تفسيره بدائرة معارفهم في شتى نواحي المرفسة البشرية ،
وإلا لحدثهم بما لا يفهمونه ولا تدركه عقولهم ولا يتبع منهم قسوت مستع
أو بصر أو إدراك • ونحن نعلم أن حديث رسول الله هو المصدر الثاني
في الإسلام بعد القرآن ، وهو — كما يقول الرافعي — نص قاطع
لا يجوز لمسلم تجاوزه أو تغييره ، وهنا كان تنصير القرآن سيجهده
جموداً ينسحب على النص القرآني نفسه ، بحيث تفوت أغراض كثيرة
غاية في الأهمية والاعتبار من حيث حيوية النص القرآني وشرائه

(١٢) إعجاز القرآن ص ١١ (حاشية) •

(١٣) الفرقان ١ •

التعبيرى لذى لا ينفد ، ومن حيث قصور معانيه عن مجساة تطور البشرية فى شتى مجازاتها ، ومن حيث معانى قوله تعالى : « مسأريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (١٤) .

ومن هنا فسر رسول الله ﷺ للصحابه معانى بعض الآيات التى ثارت فى عقولهم أسئلة بشأنها ، أو التى ارتبطت بظروف عملية فى تطبيق الأحكام (١٥) ، ثم ترك القرآن بعد ذلك حقلاً بكرة يحتل جهوداً لا تنقضى فى تدبر معانيه وحكمه ، ونظمه ، وما زال برغم الجهود الكثيرة التى بذلت فى ذلك خصباً ثرياً لا تنفذ معانيه وعجائبه من كثرة التردد والتفكر كما قال عنه الله تعالى فى قوله : « ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر ينده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلاماً الله » (١٦) . وكما قال عنه رسول الله ﷺ فى حديث طويل إنه (لا تنقضى عجائبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد) (١٧) .

ولا يعارض هذا كله قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » (١٨) لأن البيان المطلوب من رسول الله ﷺ هنا هو أن يبين للصحابه والمسلمين من بعدهم — ما يفسر لهم ما ورد فى القرآن من أصول العقيدة وأصول الدين ، وما ورد فيه من الأحكام التشريعية العملية التى احتاج إليها المسلمون فى عصره ، وحديث معاذ بن جبل صريح فى أن رسول الله ﷺ قرر لمعاذ أنه سيقابل قضايا لا يجد نص حكمها مفصلاً فى آيات القرآن ولا فيما يفسرها من السنة ، ومن ثم أقره رسول الله على بذل جهده فيها بقياس الشبيه على الشبيه وبغير ذلك من أوجه الاعتبار التى علمها لهم .

(١٤) فصلت ٥٣ .

(١٥) انظر : كتاب التفسير فى (صحيح البخارى) فى تفسير النبى لبعض آيات القرآن .

(١٦) لقمان ٢٧ .

(١٧) انظر : فضائل القرآن لابن كثير ص ١٢١ أى لا يبدل .

(١٨) النحل ٤٤ .

البيان الذي أمر به الله رسوله ، وقام به الرسول ﷺ ، هو ما يفسره القرطبي بقوله : (وأنزلنا إليك الذكر : يعنى القرآن ، لتبين للناس ما نزل إليهم في هذا الكتاب من الأحكام ، والوعد والوعيد ، بقولك وفعلك ، فالرسول ﷺ مبين عن الله عز وجل مراده مما أجمله في كتابه من أحكام الصلاة والصيام وغير ذلك مما لم يفصله) (١٩) . وقد ذكر القرطبي أيضاً أن بيان رسول الله ﷺ لآيات القرآن على ضربين (بيان لجمل في الكتاب ، كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وسجودها وركوعها وسائر أحكامها ، وكبيانه لمقدار الزكاة ووقتها وما الذي تؤخذ منه من الأموال ، وبيانه لمناسك الحج) وكل هذه أشياء ذكرت في القرآن دون تفصيل ، ففسرتها السنة ، ثم يروى أن عمران بن حصين قال لرجل (٢٠) إنك رجل أحمق ، أتجد الظهر في كتاب الله أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد عليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسراً ؟ ! إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسر هذا .

أما الضرب الثاني من بيان السنة للقرآن (فهو زيادة على حكم الكتاب كتحریم نكاح المرأة على عمتها وخالتها ، وتحریم الخمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع ، والقضاء باليمين مع الشاهد وغير ذلك) (٢١) يعنى مما لم ينص عليه بذاته في القرآن .

ليس لأحد إذن أن يفهم من قوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » أن رسول الله ﷺ فسر آيات القرآن كلها كلمة كلمة وحرفاً بحرفاً ، واستخلص منها كل ما يمكن أن يفهم منها ، وذلك على النحو المألوف لنا في التفاسير (٢٢) . وكيف يمكن أن يستقيم هذا مع ما روى من أن عمر بن الخطاب — وهو من هو في

(١٩) تفسير القرطبي ج ١٠ ص ١٠٩ .

(٢٠) يبدو أنه جادله في دور السنة بالنسبة للقرآن وبيانها له .

(٢١) تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٢) انظر : التفسير والمفسرين ج ١ ص ٤٩ وعراجعته .

الإسلام — عجز عن أن يفهم معنى كلمة وردت في الآيات التالية مباشرة
لآية الأمر ببيان الذكر السابقة ، وهي كلمة (تخوف) في قوله تعالى :
« أفادن الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض أو يأتيتهم
العذاب من حيث لا يشعرون • أو يأخذهم في تقلبهم فما هم بمعجزين •
أو يأخذهم على تخوف فإن ربكم لرؤوف رحيم » (٢٣) حيث روى سعيد
ابن المسيب : (بينما عمر بن الخطاب رضى الله عنه على المنبر قال :
أيها الناس ، ما تقولون في قول الله عز وجل (أو يأخذهم على
تخوف) • فسكت الناس ، فقال شيخ من بنى هذيل : هي اغتتا
يا أمير المؤمنين (٢٤) ، التخوف التنقص فخرج رجل فقال : يا فلان ،
ما فعل دينك ؟ قال : تخوفته ، أى تنقصته ، فرجع فأخبر عمر •
فقال عمر : أتعرف العرب ذلك في أشعارهم ؟ قال : نعم ، قال شاعرنا
أبو كبير الهذلي يصف ناقة تنقص السير سنامها بعد تمكه واكتنازه •

تخوف الرجل منها تامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر : يا أيها الناس ، عليكم بديوانكم شعر الجاهلية فإن
فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم (٢٥) •

نصبل من ذلك كله إلى أن رسول الله ﷺ لم يفسر آيات
القرآن كلها على النحو المألوف في التفاسير من بذل أقصى الجهد
للتعرف على كل ما تحتمله الآية من معان وتسجيلها في تفسير مرتب
حسب آيات القرآن • وهذه حقيقة تتأزر على تأكيدها كل الروايات
الصحیحة ، ولا يعقل أن الصحابة الذين كانوا يلتقطون كل حرف ينطق

(٢٣) النحل ٤٥ — ٤٧ •

(٢٤) يعنى : لهجتنا •

(٢٥) تفسير القرطبي ج ١٠ ص ١١٠ — ١١١ وراجع : منهج عمر بن
الخطاب في التشريع ص ٥٠١ — ٥٠٣ •

به رسول الله قد أهدلوا تناسير أملاهما أو حدث بها في طرح معاني
كل آيات القرآن ، لقد نقلوا كل ما حدث به ، وقد وصل إلينا فوجدنا
مجال بيان القرآن فيه ما سبق أن ذكرناه ، وما ذكره كثير من العلماء
قبلنا ، وقد علمنا لذلك كله بما نراه متفقا مع طبيعته الأمور ومع
أروايات الصحيحة معا .

المبحث الرابع

(التفسير في عمر الصحابة)

(١)

أما في عصر الصحابة فقد أثرت عنهم جهود كثيرة في تفسير آيات القرآن ، وها منهم أحد إلا كان له شيء من النظر والتشكر في بعض آيات القرآن ، وهو شيء اندرج بعد ذلك على كل المسلمين الصادقين الذين كان الدين بالنسبة لهم معيار حياتهم وسلوكهم ، وهو شيء يتمشى مع ما أمر به القرآن المسلمين حين ذكر الله تعالى أنه أنزل كتابه ليتدبره الناس آياته . كما أن القرآن الكريم قد عاب الذين لا يتدبرون آياته « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » (١) « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (٢) .

والى تتسع هذه الدراسة لاستقصاء كل الجهود التفسيرية في عصر الصحابة ، بل لعل الحقيقة أن ذلك أمر غير مستطاع البتة ، لأنه مما لا شك فيه أن بعض النظر الباطني من الصحابة في بعض آيات القرآن لم يسجل ولم يدون واقتصر الأمر فيه على التأمل والاستبطان الفكري الذاتي ، مما لا يقع تحت مجال إمكان رصده ووصوله إلينا .

على أن ما نقل إلينا عن هذا العصر كاف لكي نخرج منه بصورة واضحة عن جهود الصحابة التفسيرية على وجه العموم .

يروى السيوطي أنه اشتهر بتفسير القرآن من الصحابة عشرة ، هم الخلفاء الأربعة (أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي) وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت ، وأبو موسى الأشعري ، وعبد الله بن الزبير : كما يروى أن أكثر من روى عنه التفسير من الخلفاء الأربعة هو علي بن أبي طالب « والرواية عن الثلاثة (أبو بكر وعمر وعثمان) نزره جداً ، وكان السبب في ذلك تقدم وفاتهم ، كما أن ذلك هو السبب في قلة رواية أبي بكر رضي الله عنه للحديث . ولا أحفظ

(١) النساء ٨٢ .

(٢) محمد ٢٤ .

عن أبي بكر رضى الله عنه في التفسير إلا آثارا قليلة جدا لا تكاد تجاوز العشرة» (٣) .

وفي اعتقادي أن تقدم وفاة أبي بكر وعمر وعثمان لم يكن وحده هو السبب وراء قلة المروى عنهم من التفسير ، لأنه مما لا شك فيه أن العقول في أية طبقة وجيل من الناس متفاوتة في أخذ كل منها بنصيب في هذا العلم أو ذلك .

كما أن قدرات البشر متفاوتة ، ومجالاتها مقسمة بينهم . ولا يعنى اشتراك طبقة ما في الفضل أو المنزلة تساويهم في مقدار علم كل منهم ومقدرته في كل مجال .

وقد كان على بن أبي طالب يرى أن الله قد وهبه ملكه فيما يتصل بتفسير القرآن كانت تيسر له فهم آياته . وقد روى عن أبي الطفيل — بسنده — قال : شهدت عليا يخطب وهو يقول : سلوني ، فوالله لا تسألون عن شيء إلا أخبرتكم ، وسلوني عن كتاب الله فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار ، أم في سهل أم في جبل (٤) .

ويبدو من كل الروايات أن فكرة امتياز على في التفسير كانت حاضرة في ذهنه دأب ، وكانت هثار سرور له لاتصالها بكلمات الله المنزلة ، وقد روى الشافعي : (أخبرنا سفيان بن عيينة ، عن مطرف عن الشعبي ، عن أبي جحيفة قال : سألت عليا رضى الله عنه : هل عندكم من النبي ﷺ شيء سوى القرآن) (٥) فقال : لا ، والذي فلق الحبه وبرأ النسمه ، إلا أن يؤتى الله عبدا فهما في القرآن وما في هذه الصحيفة ، قلت : وما في هذه الصحيفة : العقل ، وفكالك الأسير ، ولا يقتل مؤمن بكافر (٦) .

(٣) الاتقان ٣١٧/٢ .

(٤) الاتقان ٣١٩/٢ .

(٥) يعنى : شيئا خاصا بكم اهل البيت .

(٦) الأم ٣٢/٦ ، ٢٩٢/٧ والعقل : الدية .

وقد كان الصحابة المعاصرون لعلي يقررون له بالمنزلة في التفسير ، وأخرج أبو ذبيح في الحلية عن ابن مسعود قال : إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، ما منها حرف إلا وله ظور واحد ، وأن علي بن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن . وقد روى عن علي في تفسير ذلك أنه قال : (إن ربي وهب لي قلباً سموعاً ، ولساناً سراً)^(٧) .

وهناك روايات تفسيرية تدل على صدق نظر علي في التفسير ، وأنه كان يجمع الآيات في الموضوع الواحد ليستخلص منها جميعاً حكماً صادقاً يفسر فيه القرآن بعضه بعضاً ، ومن ذلك ما يرويه ابن حزم من أن امرأة ولدت بعد زواجها بستة شهور فحسب ، فأمر عمر بن الخطاب بإقامة حد الزنا عليها ، فذكره علي بن أبي طالب بقوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً »^(٨) مع قوله : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين »^(٩) فراجع عمر عن الأمر بإقامة الحد عليها^(١٠) . أي أنه لما كانت العادة ألا تلد المرأة لبسته أشهر فقد ظهرت لعمر قرينة اعتبرها كافية للحكم بالزنا قبل الزواج ، تطبيقاً لقوله « وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال أو النساء ، إذا قامت البينة ، أو كان الحبل ، أو الاعتراف »^(١١) . لكن عليا تدارك الأمر قبل تنفيذها ، فذكر لعمر آيتين من كتاب الله ، وفسرهما مجتمعتين بحيث يفهم منهما أن مدة الحمل يمكن أن تكون ستة أشهر فرجع عمر عما أمر به أولاً ، لأن احتمال أن تكون مدة الحمل ستة أشهر يحول دون القطع بوقوع الزنا^(١٢) .

(٧) الاتقان ٣١٩/٢ .

(٨) سورة الاحقاف ١٥ .

(٩) البقرة ٢٣٣ .

(١٠) الأحكام ١٢٥/٢ .

(١١) انظر : سيرة ابن هشام ج ٤ ص ٤٠ ، وهذا القول رواه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي وابن ماجه وأبو داود .

(١٢) راجع : منيع عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٦٠ .

وعن تفسير علي بن أبي طالب ما يرويه ابن القيم من أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة جديدها العطش ، فمرت على راع فاستسقت ، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها ، فلما خافت الهلاك من العطش فعلت ، فشاور عمر الناس في رجمها ، فقال علي : هذه مضطرة ، أرى أن نخشى سبيلها لقوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » (١٣) « فخلّى عمر سبيلها » (١٤) وبالرغم من أن الآية قد وردت في سياق المحرم من الأطعمة « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به نير الله » فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم « إلا أن عليا عمم حكمها على كل محرم بطريق القياس . وأيضاً فقد اعتبر أن الإكراه النفسي (وهو الاضطرار الشديد والحاجة إلى ما يحفظ الحياة) مساو للإكراه الجسدي الذي تستخدم فيه القوة والإجبار الإيجابى (١٥) .

أما أبو بكر ، فالآثار المروية عنه في التفسير قليلة جداً كما قال السيوطي ، ويبدو أنه كان متخرجاً من كثرة القول في كتاب الله . وهي أربعة سادس ، كثير من الناس . وهو أقواله القليلة في تفسير القرآن أنه قد يفسر بمظ (الثلاثة) في آيتي سورة النساء بأنه (ما خلا الوالد والوالد) وقبل أن يدلي برأيه هذا قال : أقول ليس برأبي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وأن يكن خطأ فمضى ومن الشيطان (١٦) .

والأمر بعثمان بن عفان في التفسير شبيه برأبي بكر ، أو دون ذلك . ويمكن في جهوده بالنسبة للقرآن أنه جمع المسلمين على قراءة واحدة حين خاف عليهم أن يختلفوا باليهود والنصارى في وجوه القراءة ، كما أن رسم المصحف ينسب إليه .

(١٣) البقرة ١٧٣ .

(١٤) انظر : الطرق الحكيمة ص ٥٢ والبسوط : ٥٨/٩ .

(١٥) راجع في تفصيل ذلك : منهج عمر بن الخطاب في التشريع

ص ٢٥٦ — ٢٦٠ .

(١٦) أعلام الموقعين ٢/٢٤٦ وأيضاً أحكام القرآن تلخيصاً ص ١٠٤/٢ .

(٢)

وأيضاً فإنه في عود أبي بكر بدأ جمع القرآن وتدريبه بعد أن حرك
أنهم إلى ذلك عمر بن الخطاب .

وأما جهود عمر في مجال تفسير القرآن فقد كان معظمها في مجال
التشريعات العملية التي واجهته بضرورة استنباط أحكام لها ، ويبدو أن
كثرة شواغله العملية واحتياجها إلى تشريعات ملائمة مستنبطة من
النصوص قد استتفدت جهوده كلها ، فكان التفسير عنده بحثاً ملحاً عن
حكم لواقعة تواجهه ، ولم يكن إعمال نظر في آيات القرآن لمجرد تفسيرها
وبيان معاني الفاظها على النحو المألوف في التفسير ، بل إن منهجه
في ذلك كان الإنصراف عن اليحوش المجردة في معاني الكلمات القرآنية
حين لا تتوقف عليها نتيجة عملية ، ومن ذلك أنه كان يقرأ قوله تعالى :
« فأنبتنا فيها حبا • وعنباً وقضباً • وزيتوناً ونخلاً • وحدائق غلباً •
وفاكهة وأبا » (١٧) فقال : هذه الفاكهة والقضب وهذه الأشياء قد عرفناها ،
فما الأب ؟ فوضع يده على رأسه ثم قال : إن هذا هو التكليف يا ابن أم
عمر ، وما عليك ألا تدري ما الأب (١٨) ؟

وعلق ابن الجوزي على قول عمر هذا بقوله : « ظاهر هذا الحديث
يعطى بالإعراض عن تفسير القرآن ، وليس المراد به ذلك • قال أبو بكر
ابن مقسم : ما عرف عمر عين الأب من النبت ، لأنه ليس من لعتة (١٩) •
وليس بالناس إلى البحث عنه حاجة » (٢٠) •

ويشترك موقفه من لفظ (الكلالة) (٢١) مع موقفه هذا من لفظ (الأب)

(١٧) سورة عبس ٢٧ — ٣١ •

(١٨) أنظر : سيرة عمر ص ١٣٩ والمواقفات ٢١/١ •

(١٩) يعني : لهجته القرشية •

(٢٠) سيرة عمر ١٣٩ •

(٢١) راجع بحث (تفسير رسول الله ﷺ لقرآن الكريم) •

في أن عمر لم يصل في أحدهما إلى جواب واضح قاطع • إلا أن الفرق بين الموقفين هو أنه توقف في الكلالة وأجل أمر النظر فيها إلى الناس من بعده (٢٢) ، لتوقف مصالح عملية عليها ، لكنه لم يحاول في مسألة (الأب) أن يستقصى معناه بالسؤال وطرح الأمر إلى الناس ، لأنه - وإن لم يفهم معناه الدقيق - قد فهمه على نحو عام من السياق على أنه نوع من النبات • ولم تكن هناك مصلحة عملية تتوقف على تحديد معناه الدقيق • ومن هنا رأى عمر أنه لا بأس من أن لا يعرفه ، وألا يستقصى معناه بين القبائل واللهجات المختلفة • كما رأى أن الاستقصاء والتتبع عندئذ نوع من التكلف والخذقة اللغوية ، وحرف الوقت والجهد إلى تفرعات هامشية لا تمس مصالح الناس العملية • وقد كان يعلم أن وقته كخليفة منك للناس ولمصالحهم • وهنا ينعكس مسلكه الواقعي في التفسير كما أسلفنا القول عنه • يقول الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) : « لما قرأ عمر (وفاكهة وأبا) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادي لا يقدر عدم العلم به في عام المعنى التركيبي في الآية ، إذ مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان مباشرة كالخب والحب والذنب والزيتون والنخل ، ومما هو من طعامه بواسطة ما هو مرعى للأبقار على الجملة • فبقى التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فصلا ، فلا على الإنسان ألا يعرفه •

فمن هذا الوجه - والله أعلم - عد البحث عن معنى (الأب) من التكلف • ولعلوا توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهة لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله تعالى «ليدبروا آياته» (٢٣) •

فالحاصل أن عمر كان بعيداً كل البعد عن كل نزعات التعالم والإدعاء فيما لا يعلم حقيقة ، كما أن جهوده في التفسير اتجهت وجهة عملية خالصة

(٢٢) قال عمر حين طعن : «اعلموا اني لم اقل في الكلالة شيئا • راجع : الطبقات الكبير ٢/٢٤٣ ، ٢٤٨ وقال ابن القيم : «أقر عمر بأنه لم يقض في الكلالة بشيء ، وقد اعترف أنه لم يفهمه» اعلام الموقعين ٢/٣٢٦ • (٢٣) الموافقات ١/٢١ والآية هي ٢٩ في سورة ص •

بحيث لم تنتسج للبحث في معانى الكلمات التى لا يتوقف على العلم بها نتيجة عملية ، كما لا يتوقف على إدراك معناها المفرد معرفة المراد العام من سياق الآية التى فيها ، أو ما يسميه الشاطبى فهم المعنى التركيبى للنص .

ومن ثم فإنه إذا توقف فهم المعنى التركيبى للنص على فهم لفظ منه فإنه كان يستقصى عندئذ ويستشير الناس ، كما حدث فى نسأله عن (التخوف) (٢٤) وذلك لأن فهم المعنى العام للنص كان يتوقف على فهم معنى هذا اللفظ ، بخلاف الآيات التى ورد فيها لفظ (الأب) فإنه فهم معناها العام . كما فهم بصورة عامة أن المقصود بلفظ (الأب) هو نبات مما تنبت الأرض .

ولعله لا بأس من أن نذكر أن معنى (الأب) هو المرعى الذى تأكله البهائم وهو داخل ضمن ما فهمه عمر من هذا اللفظ .

وقد انعكس اتجاه عمر العملى فى تفسير آيات القرآن وارتباط ذلك عنده بالنتائج العملية على موقفه من قضية هامة مشهورة فى التفسير هى (قضية التشابه فى الآيات) فقد قدم رجل من بنى تميم يقال له صبيغ ابن عسل إلى المدينة — وكانت عنده كتب (٢٥) — فجعل يسأل عن تشابه القرآن ، فبعث إليه عمر بن الخطاب وعاقبه لجداله فى تشابه القرآن ، وتقاه إلى البصرة وكتب إلى أبى موسى الأشعرى وإليه عليها : لا تجالس صبيغاً وأخزمه عطاءه ، فكان المسلمون يتجنبونه ، فلو جاءهم وهم مائة لتفرقوا عنه ، حتى ترك ما كان فيه من الجدل فى تشابه القرآن ، فعفا عمر عنه (٢٦) .

(٢٤) راجع المبحث السابق وفيه أن عمر دغا العربى إلى التمسك بديوان الشعر الجاهلى ، لأن فيه تفسير الفاظ القرآن الكريم .
(٢٥) يبدو أنها كانت من كتب الأمم السابقة .

(٢٦) راجع فى ذلك : تبصرة الحكام لابن موحون ٢١٣/٢ والشريعة للأجرى ص ٧٣ والإصابة لابن حجر ٢٥٨/٣ والموافقات ١٨/١ .

ويقول الشاطبي أنه لما كان السؤال في محافل الناس، عن معنى قوله تعالى : « المرسلات عرفا ، والسابحات سبحا » (٢٧) ونحوه ، مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه — أدب عمر حبيبا (٢٨) كما يرى الشاطبي أن متشابه القرآن الذي تتابع صبيغ في السؤال عنه والجدل فيه « لا ينبغي عليه حكم تكليفي (٢٩) ، وكان عمر يدعو إلى عدم الخوض فيما لا ينبغي عليه عمل » .

وقد كان صنيعه هذا مع صبيغ امتدادا لنزعته العملية في تفسير القرآن ونهيه الناس عن الجدل فيما لا يتوقف عليه عمل أو منفعة واقعية ، وما لا يمكن الوصول فيه إلى يقين أو ما يشبه اليقين ، وقد روى عنه أنه قال للناس وهو على المنبر : أخرج بالله على كل أمرىء سأل عن شيء لم يكن ، فإن الله بين ما هو كائن (٣٠) يعنى أن الله بين حكم ما يكون ويقع ويحتاج إليه الناس في حياتهم العملية ، ومن ثم نهاهم عمر عن أن يثيروا مشكلات نظرية فيقع الجدل بينهم فيها حيث لا يوجد مستند يقيني يمكن أن يكون حكما بينهم فيها . وفي هذا ما فيه من الاختلاف والتفرق في ظروف بناء الدولة الإسلامية التي اقترنت بالحروب المتتالية بين الجيوش الإسلامية وبين المرتدين في شبه الجزيرة العربية ، ثم بين الامبراطورية الرومانية والامبراطورية الفارسية . وأيضا فقد كان العرب في أيام عمر أمة أمية حديثة عهد بكفر وردة وبدأوة لا تحتمل عقولها الحجاج النظرى العنيف ولا تتسع للجدل النظرى العميق .

ثم إنه يمكن لدارس الحضارة الإسلامية أن يجيب عن هذا السؤال : هل وصل الاختلاف والجدل النظرى بين الفرق الإسلامية بعد عصر عمر إلى يقين أو ما يشبه اليقين ؟ وماذا كانت نتائج العملية داخل الدولة

(٢٧) الآية الأولى في سورة المرسلات . والثانية في سورة النازعات .

(٢٨) المواقفات ٥٤/١ .

(٢٩) السابق ص ٢٨ .

(٣٠) نفس المرجع ١٦٨/٤ وأعلام الوثمين ٧١/١ .

الإسلامية ، وهل وصفت المجادلون في متشابه القرآن إلى رأى يجتمع عليه الناس وتطمئن له قلوبهم ؟ وهل وصلوا إلى مثل ذلك في قضايا (القضاء والقدر) ، (الجبر والاختيار) ، (ذات الله وصفاته) ؟ على أن إثارة كل ما وقع من الجدل النظرى في المسائل التى نهى عمر عن الجدل فيها كان ضرورة لابد منها حين انفتحت عقول المسلمين على مثل هذا الجدل فى الحضارات السابقة وانتشر الفكر النظرى التجريدى بين المسلمين بعد عصر الخلفاء الراشدين واتصال المسلمين بأفكار الأمم السابقة بالترجمة وغيرها .

كما أن موقف عمر هذا من المتشابه كان تطبيقاً لما أمر به القرآن الكريم فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » (٣١) حيث اعتبر الذين يتبعون متشابه القرآن بالجدل والتأويل ممن فى قلوبهم زيغ ، ولذلك عقب على هذه الآية بدعوة المسلمين إلى أن يدعوا الله ألا يزيغ قلوبهم بعد أن من عليهم بنعمة الإيمان المطمئن ، حيث يقول : « ربنا لا تزعج قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب » (٣٢).

لكن ، ما المتشابه فى القرآن ؟

من نص الآية السابقة نستطيع أن ندرك فى وضوح أنه آيات القرآن التى لا يحيط بمعناها الدقيق على حقيقته إلا الله تعالى ، وأنه لا يتاح لبشر مثل هذا الإدراك ، فحين يتناولها للتفسير فإنه يتخبط فى معان بعيدة عما أراده الله تعالى منها ، وذلك لأن العقل البشرى وسيلة قاصرة فى

(٣١) سورة آل عمران : ٧ .

(٣٢) سورة آل عمران : ٨ .

فهمها وإدراكها ، وهذا بناء على الوقف بعد قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » ، ثم استئناف الكلام من قوله : « والراسخون في العلم يقولون ... » ، ويبدو أن هذا كان رأى عمر وقراءته كما يبدو أنه كان رأى كثير من السلف من الصحابة والتابعين (٣٣) . يقول السيوطي : وأما الأكثر من الصحابة والتابعين وأتباعهم من بعدهم خصوصاً أهل السنة فذهبوا إلى أن الواو في قوله (والراسخون) لاستئناف الكلام ، ولم يخالف ذلك إلا شاذة قليلة قالت بأن الواو هنا لعطف الراسخين على لفظ (الله) فهم يعلمون معه تأويل التشابه ، ويروي السيوطي وغيره عن رسول الله ﷺ حديثاً يقول فيه (فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه ، فأولئك الذين سمي الله ، فاحذروهم) (٣٤) .

ومن أمثلة التشابه في القرآن الآيات التي ذكرت صفات الله تعالى وتحدثت عن ذاته مثل قوله : « الرحمن على العرش استوى » (٣٥) وقوله « كل شيء هالك إلا وجهه » (٣٦) و « يبقى وجه ربك » (٣٧) « لتصنع على عيني » (٣٨) « يد الله فوق أيديهم » (٣٩) « و » والسّموات مطويات بيمينه » (٤٠) . وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها ، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ولا نفسرها مع تنزيها لها عن حقيقتها (٤١) . « ويؤيد هذا الموقف أيضاً من مثل هذه الآيات قوله تعالى : يجادلون في الله وهو شديد المحال » (٤٢) . ولفظ

(٣٣) انظر الاتقان ٦/٢-٨ وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٦/٢-٧ .

(٣٤) المرجعان السابقان .

(٣٥) سورة طه ٥ .

(٣٦) سورة القصص ٨٨ .

(٣٧) الرحمن : ٢٦ .

(٣٨) سورة طه : ٣٩ .

(٣٩) الفتح : ١٠ .

(٤٠) الزمر : ٦٧ .

(٤١) الاتقان ٨/٢ ويعنى : مع تنزيها لها عن حقيقتها فيما نعرفه

وما يخطر على بالنا من صور الحوادث والمخلوقات

(٤٢) سورة الرعد ١٣ وراجع سياستها في آيات السورة .

(المحال) في اللغة يحتمل معاني كثيرة كلها تؤيد موقف السلف في مثل هذه الآيات المتشابهات (٤٣) .

ومن المقطوع به أنه لا ضرر على المسلمين في دينهم أو دنياهم من خفاء معاني الآيات المتشابهة عليهم ، لأنه لا يتوقف عليها عمل أو تكليف شرعي أو ضرورة عملية تواجههم ، لأن مجالها هو العقيدة وما يتصل بها . ومما لا شك فيه أن لإدراك العقل البشري حدوداً يقف عندها ولا يتعداها ، لأنه مع عظيم أفضليته لا يزيد في النهاية عن أنه قدرة من القدرات الكثيرة التي خلقت في الإنسان ، وهو حين ينغم النظر الصنافي في أمور الحياة الكونية الكبيرة فإنه يدرك في وضوح أن هنالك ما يعجز عن إدراكه وما ينفذ عن كل ما يضعه العقل البشري — مهما بلغ من العبقرية — للإحاطة الشاملة به ، ومن هنا لابد أن تكون العقيدة مبنية على التسليم بشيء من الغيب الذي يدرك العقل وجوده — بدلائل كثيرة قاطعة — ويدرك في نفس الوقت عجزه عن الإحاطة الشاملة به وإدراك كنهه . وكثيراً ما كان عدم التفرقة بين الإدراكين مثاراً للنزعات ونزغات وشبه ومواقف من الدين جد خاطئة .

نريد أن نصل من هذا كله إلى أن موقف عمر بن الخطاب من القول في « متشابه القرآن » والجدل فيه ، وعقابه في ذلك لصبيغ بن عسل ، كان تغييراً مبكراً عن اتجاه السلف إلى النظرة إلى المتشابه ، هذا الاتجاه الذي امتد في الزمن جيلاً بعد جيل بالرغم مما تعرض له من معارضة وخلاف ، مما ستعرض لشيء منه فيما بعد .

كما كان عمر بن الخطاب يرى أنه ينبغي ألا يعرض أحد لتفسير آية إلا وهو يعلم سبب نزولها — إن وجد مثل هذا السبب — وذلك أن الجهل

(٤٣) راجع مثلاً : تفسير القرطبي ٢٩٨/٩ — ٣٠٠ وانظر في استعمالها اللغوي مثلاً (القاموس المحيط) ٤٩/٤ — ٥٠ ومن معانيها الكيد والتدبير والمكر والتندرة والعقابة والأخذ. راجع أيضاً في سبب نزولها : تفسير ابن كثير ٣٦٤/٤ .

بسبب نزول الآية كثيراً ما يكون سبباً في استخلاص أحكام خاطئة منها ،
وقد حدث هذا في عصره .

فقد روى أن قدامة بن مظعون شرب الخمر ، فلما أراد عمر أن يجلده
قال : والله لو شريت كَمَا يقولون — ما كان لك أن تجلدنى يا عمر ،
قال : ولم يا قدامة ؟ قال : لأن الله يقول : « ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا
الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين » (٤٤) .
فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا
وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بحدراً وأجداً والخندق والمشاهد . فقال
عمر لمن حوله من الصحابة : ألا تردون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس :
إن هؤلاء الآيات (أنزلن عذر للماضين وحجة على الباقيين لأن الله يقول
« إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه » فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ،
ثم اتقوا وأحسنوا . فإن الله قد نهى عن شرب الخمر) قال عمر :
صدقت . وقال لقدامة : أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت
ما حرم الله . ثم جلده (٤٥) .

وقد روى النيسابوري (المتوفى ٤٦٨ هـ) في سبب نزول آية « ليس
على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح ... » بسنده عن أنس أنه كان
ساقى القوم في بيت أبي طلحة حين نزلت آية « إنما الخمر والميسر
والأنصاب والأزلام رجس » (٤٦) فنادى مناد من المسلمين ، إن الخمر
قد حرمت ، فأريقت في سكك المدينة فقال أبو طلحة . أخرج فارقها . قال
أنس : فأرقتها ، فقال بعض المسلمين : قتل فلان وفلان (من أصحاب

(٤٤) المسألة ٩٣ .

(٤٥) انظر : تفسير القرطبي ج ٦ ص ٢٩٧ — ٢٩٩ والمواثبات
١٨٢/٢ ، وراجع ، أسباب النزول للسيوطي ص ٧٧ — ٧٨ .

(٤٦) المسألة ٩٠ .

رسول الله ﷺ) والخمر في بطونهم ؟ فأنزل الله تعالى قوله : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا .. » (٤٧) لتكون عذرا للذين ماتوا وهي في بطونهم قبل أن تحرم وحجة للباقيين بعدمهم الذين علموا بتحريم الله لها ، وهو ما أشار إليه ابن عباس .

ومما يتصل بتأويل آية « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات .. » السابقة ما يروى من أن بعض المسلمين شربوا الخمر في الشام ، وكانوا منهم ضرار بن الأزور وأبو جندل ، ورفضوا إيقاع العقوبة بهم مستشهدين بقوله تعالى : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (٤٨) . وقالوا : خيرنا فاخترنا ، ولم يعزم علينا . أي لم يوجب أن تنتهي عن شربها . فلما كتب أبو عبيدة إلى عمر بذلك ، كتب إليه عمر : « فذلك بيننا وبينهم (فهل أنتم منتهون ؟) يعني : فانتهاوا . » وجمع عمر الناس . فاجتمعوا على أن يجلدوا فيها ثمانين جلدة ، ويحكموا بالفسق على من تناول عليها بمثل هذا ، فإن أضر على هذا التأويل الباطل للآية قتل على أنه مرتد متردد يهدم أصول الدين بتأويلات للقرآن .. باطلة . فكتب عمر إلى عبيدة أن « ادعهم ، فإن زعموا أنها حلال فاقتلهم ، فإن قالوا : إنها حرام فاجلدوهم ثمانين جلدة » فأقروا بحرمتها ، فجلدوا ثمانين (٤٩) .

وقد عبر الشاطبي عن هذا النوع من التأويل الفاسد قطعاً ، الذي يفسر النصوص القرآنية على نحو لا يحتمل أي إمكان للصواب ، لأنه يخرجها عن معانيها وحقيقتها — بأنه « مثال المخالفة بالتأويل مع المعرفة بالدليل » (٥٠) .

(٤٧) أسباب النزول من ١٤٠ — ١٤١ .

(٤٨) المسألة ٩١ .

(٤٩) راجع تاريخ الطبري ١٦/٤ ، ١٧ ، والسكائل ٢٧٢/٢ ، وانظر

تفسير القرطبي ٢٩٦/٦ والموانع ١٨٢/٢ .

(٥٠) الموانع ١٦/١ .

وهذا التأويل يخرج قطعاً عن دائرة ما يمكن أن يقبله العقل في هذه النصوص • ففيما يتصل بالقصة الأخيرة ، كيف يقال فيها : إن الله خير الناس ولم يوجب عليهم الانتهاء ، وقد صرح بالأمر بالاجتناب في الآية السابقة عليها ؟ وفيما يتصل بالقصة الأولى كيف يمكن أن تؤول الآية على هذا النحو المخالف قطعاً لآية الاجتناب التي ذكرها ابن عباس ؟ وكيف يقال هذا وقد جلد رسول الله ﷺ ثاربيها في حياته مرات عديدة ، ولم يطف بذهن واحد منهم لحظة واحدة مثل هذا الانحراف في تأويل الآية ؟

ليس هناك إذن أدنى قدر من الإمكان العقلي لقبول مثل هذه التأويلات ومن ثم كان عمر حاسماً في رفضها ، ومعاقبة القائلين بها ، لأنها لا تدخل في مجال الرأي حقيقة ، إنما هي نوع من المغالطة مع المعرفة بالدليل كما قال الشاطبي •

ويقدر سعة أفق عمر بن الخطاب وعدم تمسكه برأيه إذا اقتنع بتفسير آخر ورجوعه عن رأيه إلى هذا التفسير الآخر كما حدث حينما رجع عن رأيه في حد من ولدت لسته أشهر إلى رأي علي بن أبي طالب المبنى على تفسير آيتين في القرآن (٥١) — فإنه كان جازماً في مواجهة التأويلات الفاسدة التي لا يمكن لعقل أن يقبلها ، أو يقول بها إلا على سبيل المغالطة التي تتجاهل أساليب اللغة العربية في التعبير ، أو المبنية على الجهل بسبب النزول • وعلى هذا • ليس موقف عمر من رفض التأويل في الآيتين السابقتين حجراً منه على حرية الفكر والرأي ، إنما هو منع من خطأ مؤكد و يقيني لا يجوز بالنسبة لآيات الله •

وعلى ضوء هذا نستطيع أن نقرأ تعليق جولد تسيهر على ما حدث ، حين يقول : « استدل أحد أشرف الصحابة — وهو أبو جندل — بآية من القرآن على تخطي حكم الشريعة المعترف به في الخمر • وهي قوله

(٥١) راجع : التفسير عند علي بن أبي طالب في هذا البحث •

تعالى : « ليس على الذين آمنوا ... » ولم يقبل عمر هذا التفسير الحر ،
وجلده ^(٥٢) فمن قال إن هذا تفسير ؟ إنما التفسير هو المعنى المحتمل
في الآية الذي يملك — بناء على الوضع اللغوي والعلم بسبب النزول
واستيفاء كافة شروط التفسير — إمكان قبوله • أما التأويل الذي يسميه
جولد تسيهر (التفسير الحر) فمردود قطعاً لما سبق •

• • • يمكننا أن نقول من كل ما سبق إن منهج عمر في تفسير آيات
القرآن اتسم بالسماط الآتية :

(أ) النزعة العملية في تفسير آيات القرآن •

(ب) رفض الجدل في متشابه القرآن •

(ج) دعوته إلى ضرورة العناية بالشعر الجاهلي ، باعتبار أن في
الفاظه واستعمالاته يكمن تفسير كثير من آيات القرآن وتراكيبه •

(د) رفضه الحاسم لكل محاولة في التفسير تتجاهل سبب النزول أو
طريقة الأساليب العربية في التعبير ، أو تقطع جملة عن سياقها العام
لتأويلها بما لا يمكن قبوله بالنظر إلى السياق كله •

(هـ) رجوعه عن بعض آرائه الاجتهادية لتفسير مستوف للشروط
يقتنع به من بعض الصحابة •

• • وقد فصلنا القول في ذلك كله •

(٣)

أما عبد الله بن مسعود ، فإن السيوطي يقول عنه : « إنه روى عنه
(يعني في تفسير القرآن) أكثر مما روى عن علي ، وقد أخرج ابن جرير
وغيره عنه أنه قال : والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا

وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت ، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته » (٥٣) وأخرج أبو نعيم عن أبي البختري قال : « قالوا لعلي : أخبرنا عن ابن مسعود . قال : علم القرآن والسنة ثم انتهى ، وكفى بذلك علماً » (٥٤) .

وقد كان ابن مسعود من السابقين إلى الإسلام ، وتلقى القرآن من فم رسول الله ﷺ ، وكان رسول الله يحب أن يسمع القرآن منه ، وكانت له نظرات في القرآن رواها عنه أهل الكوفة الذين أقام بينهم بعد أن أرسله إليهم عمر بن الخطاب معلماً (٥٥) . وقد أثرت عنه قراءات في القرآن تختلف إلى حد ما عن القراءة المتواترة في المصاحف العثمانية ، وهذه القراءات انبثت حجة إليه إما أن تكون من آثار انعكاس لهجته الهذلية الخاصة في القراءة ، وإما أن تكون قراءات تفسيرية قصد منها تفسير بعض ألفاظ القرآن وأحكامه ، فأثرت عنه على أنها قرآن ، وما هي إلا تفسير . وذلك مثل قوله تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم » (٥٦) حيث قرأها ابن مسعود « تعالوا إلى كلمة عدل بيننا وبينكم » . واللفظان بمعنى واحد . ومثل قوله تعالى : « وقالوا لن مؤمن لك حتى تنفجر لنا من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » (٥٧) حيث قرأ ابن مسعود « أو يكون لك بيت من ذهب » . ونوافق الدكتور عبد الصبور شاهين على أن هذه الروايات وما يماثلها روايات للتفسير المجرد وردت على لسان معلم من أوائل معلمي

(٥٣) الانتان ٢/٣١٩ .

(٥٤) المرجع السابق .

(٥٥) راجع : أسد الغابة ٣/٢٨٤ — ٢٨٨ .

(٥٦) آل عمران ٦٤ .

(٥٧) الاسراء ٩٠ — ٩٣ .

هذه الأئمة ، ومن أكثرهم أخذاً عن رسول الله • ومصحفه يعد نموذجاً يقاس عليه بقية ما نسب إلى الصحابة (أبي وعلى وابن عباس) من مصاحف ، وينطبق عليها ما ينطبق عليه • وتلك كانت بداية نشوء (علم تفسير القرآن) (٥٨) ، فيما يتصل بعصر الصحابة •

وقد انعكست قراءات ابن مسعود هذه التفسيرية في فقه أهل العراق الذين ورثوا علم ابن مسعود بعد أن ذهب إليهم يعلمهم ، ومن ذلك ما يرويه السرخسي الحنفي المذهب في كفارة اليمين حيث يقول : « أما صوم كفارة اليمين فتلاثة أيام متتالية عندنا ، خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى (الذي) قال : إنه (يعني الصوم) مطلق في القرآن (٥٩) • ونحن (مذهب أبي حنيفة) أثبتنا التتابع بقراءة ابن مسعود فإنها كانت مشهورة إلى زمن أبي حنيفة رحمه الله » ثم يقول السرخسي إن الزيادة في مذهب أبي حنيفة تثبت بالخبر المشهور (٦٠) •

ويقول السرخسي : « واشتراط صفة التتابع عندنا في الصوم في كفارة اليمين ليس بطريق حمل المطلق على المقيد (٦١) ، بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (٦٢) •

ويبدو أن قراءة ابن مسعود هذه كانت مشهورة فعلاً في العراق زمن أبي حنيفة ، حيث قرأ بها أيضاً زيد بن علي (المتوفى سنة ١٢٢ هـ) إمام

(٥٨) تاريخ القرآن ص ١٤٧ — ١٤٨ وانظر مراجعه •

(٥٩) حيث قال الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون » المائدة ٨٩ ، فلم يشترط التتابع في الصيام •

(٦٠) المبسوط ٧٥/٣ •

(٦١) مثل صوم كفارة القتل وكفارة الظهار : انظر : سورة النساء ٩٢ وسورة المجادلة حيث الصيام فيهما مقيد بالتتابع •

(٦٢) المبسوط ٤/٧ و ١٤٤/٨ •

الشيعة الزيدية وأوجب التتابع بها أيضاً^(٦٣) ويبدو أنها أيضاً كانت قراءة تفسيرية لعلي بن أبي طالب ، حيث روى أن زيد بن علي كان يقرأ بها ويرويها عن علي^(٦٤) .

ويقول ابن قدامة : إن قراءة ابن مسعود (غصيام ثلاثة أيام متتابعات) إن كانت قرآناً فهي حجة ، وإلا فهي رواية عن النبي ﷺ من تفسيره للآية .

وقد أخذ أبو حنيفة وأصحابه أيضاً بقراءة ابن مسعود في حد السرقة ، فلم يوجبوا القطع على السارق في المرة الثالثة . يقول السرخسي : « والسارق تقطع في المرة الأولى يده اليمنى ، فإذا سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى ، فإذا سرق بعد ذلك لم يقطع عندنا استحضانا ، ولكن يعزر ويحبس حتى تظهر توبته » .

وعند الشافعي رحمه الله تعالى : في المرة الثالثة تقطع يده اليسرى ، وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى ، ثم يحبس بعد ذلك . وعند أصحاب الظواهر في المرة الخامسة يقتل .

وحجته (يعني الشافعي) قوله تبارك وتعالى (فاقطعوا أيديهما)^(٦٥) واسم اليد يتناول اليسرى كما يتناول اليمنى بدليل آية الطهارة^(٦٦) .

وحجتنا فيه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه (فاقطعوا أيماهما) . قال إبراهيم النخعي^(٦٧) : إن من قراءتنا (والسارقون واليسارقات

(٦٣) المجموع ص ١١٢ — ١١٣ وانظر : تفسير القرطبي ٢٨٣/٦ .

(٦٤) انظر : الفهرست للطوسي ص ١٠٥ وراجع المغني لابن قدامة واشتراط التتابع ظاهر مذهب أحمد ، أما مالك فهو يوافق الشافعي في جواز التفريق ج ٨ ص ٧٥٢ .

(٦٥) المائدة ٣٨ .

(٦٦) يعني : الوضوء . انظر : سورة المائدة ٦ .

(٦٧) عالم العراق الذي تلقى علم ابن مسعود وقراءته التفسيرية

(ت ٩٦ هـ) .

فاقطعوا أيماهما) وهذه القراءة من القراءة المشهورة (٦٨) بمنزلة المقيد من المدائق ، فيصير كأنه قال : فاقطعوا أيماهما من الأيدي ، فلا يتناول الرجل (٦٩) أصلاً ولا يتناول اليسرى ، والدليل عليه أنه في المرة الثانية لا تقطع يده اليسرى ومع بقاء المنصوص (٧٠) لا يجوز العدول إلى غيره (٧١) .

ويروى السرخسي أن علي بن أبي طالب كان يوافق ابن مسعود في الرأي الذي اختاره النخعي بعد ذلك — ثم اختاره أبو حنيفة وأصحابه — وهو أن السارق يحبس في المرة الثالثة (٧٢) .

ويمكننا أن ننظر إلى اختيار أبي حنيفة — وأهل العراق قبله وبعده بعامة — لقراءة ابن مسعود وعلي بن أبي طالب — اللذين نشر فقههما في العراق بصفة خاصة بما تستتبعه هذه القراءة من نتائج تشريعية ، على أنها — بالنسبة لأبي حنيفة وأصحابه خاصة — نوع من اختيارهم من علم الصحابة وأقوالهم حين تتعدد في المسألة الواحدة ، وهو سمة منهجية لأبي حنيفة وأصحابه (٧٣) .

على أن الغزالي وجمعاً من الفقهاء — ومن قبلهم الشافعي كما سبق — لا يعتبرون قراءة ابن مسعود ، حيث يشترطون التواتر في كل آية من القرآن الكريم ، وقراءته تخالف التواتر المجمع عليه من جمهور المسلمين منذ عصر الصحابة . ومن ثم يقول الغزالي « التابع في صوم كفارة

(٦٨) يعني : المتواترة التي عليها جمهور المسلمين وعامةهم ، وهي (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) المائدة ٣٨ .

(٦٩) لكن السرخسي يروى أن قطع الرجل اليسرى في السرقة الثانية ثابت بدليل الإجماع أنظر : المبسوط ١٦٧/٥ .

(٧٠) يعني قراءة ابن مسعود هذه .

(٧١) المبسوط : ١٦٦/٦ ، ١٦٧ .

(٧٢) المبسوط : ١٤٠/٩ — ١٤١ وراجع : المغنى ٢٦٤/٨ ومختصر

المزني ١٧١/٥ .

(٧٣) راجع : مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري : الباب الأول ،

القسم الرابع .

اليمن ليس بواجب على قول » وإن قرأ ابن مسعود (١) فصيام ثلاثة أيام متتابعات) ، الآن هذه الزيادة لم تتراثر فليست من القرآن ، فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان (٧٤) لما اعتقده مذهباً فلعلة اعتقد المتتابع حملاً لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر .

وقال أبو حنيفة : يجب ، لأنه وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقل من كونه خبراً ، والعمل يجب بخبر الواحد (٧٥) . ولكن الغزالي يرفض وجهة نظر أبي حنيفة هنا ويقول : « وهذا ضعيف ، لأن خبر الواحد لا دليل على كذبه ، وهو إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً ، لأنه وجب على رسول الله ﷺ أن يبلغه طائفة (٧٦) تقوم الحجة بقولهم ، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به . وإن لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهباً له (يعني رأياً اجتهادياً خاصاً) لدليل قد دله عليه ، واحتمل أن يكون خبراً (يعني عن رسول الله ﷺ) ، وما تردد بين أن يكون خبراً أولاً يكون فلا يجوز العمل به ، وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله ﷺ » (٧٧) . فالغزالي هنا يقطع بأن قراءة ابن مسعود ليست قرآناً قطعاً ، وليست حديثاً عن رسول الله ﷺ إلا بطريق الاحتمال ، ويرجح أن هذه قراءة تفسيرية من اجتهاد ابن مسعود ورأيه .

... على أية حال ، فإن علماء المسلمين قد يتفقون أو يختلفون مع أبي حنيفة ومدرسته في الأخذ بقراءة ابن مسعود بما تحتويه من نتائج تشريعية لكن مناقشاتهم معه في ذلك تظل في نطاق الموضوعية العلمية ومتطلباتها في البحث عن الحقيقة . فإذا ما أتينا إلى بعض المستشرقين فسنجد أنهم صوروا الأمر بأنه إقحام من أبي حنيفة ومدرسته لرأيهم في

(٧٤) يمتنى : أن هذا كان اجتهاداً منه في تفسير الآية ونهم المراد منها ، فذكره لتلاميذه بالعراق على سبيل البيان والتعليم ، لا على أنه هو نص القرآن الموحى به .

(٧٥) المستصفي ١/٦٥ .

(٧٦) حيث قال له الله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من

ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » المائدة ٦٧ .

(٧٧) المستصفي ١/٦٥ .

النص القرآني « حيث قال جولد تسيير » وقد فرض القرآن (في آية ٨٩ من سورة المائدة) الحنث في يمين اللغو^(٧٨) إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام • وقد وقع اختلاف في الجبل القديم : هل فرض في النوع الأخير من الكفارة صيام ثلاثة أيام متتابعات ؟ أو أن الكفارة تعد حاصلة بصيام ثلاثة أيام غير متتابعة ؟

فمن بين مدارس الفقه تطلب مدرسة أبي حنيفة التتابع المتفق مع رأى كثير من ثقات المحدثين القدماء ، فصيام ثلاثة أيام متفرقة لا يحقق الكفارة • وتساهلت في ذلك مدارس أخرى •

وقد حل ممثلو الرأي الأول هذه العقدة المشكلة بإقحام رأيهم في نص القرآن بزيادة موصحة فقرأوا (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) ، ولا تذكر النصوص المشهورة هذه الزيادة الأخيرة ، ولكنها نسبت إلى القارئ^(٧٩) السابقين اللذين كانا على اتصال قريب بكتابة القرآن^(٨٠) •

ولن نطيل في مناقشة قول جولد تسيير هذا ، لكننا نقول : إن الأمر — كما اتضح مما سبق — لم يكن أمر « عقدة مشكلة » حلها أبو حنيفة ومدرسته « بإقحام رأيهم في نص القرآن » • وما كان له — ولا لغيره من المسلمين — أن يستبجح ذلك لنفسه ، ثم إن ما يقصده جولد تسيير بـ « النصوص المشهورة » إنما هو النص القرآني المتواتر المسجل في مصحف عثمان المجمع عليه ، وإنما هو هنا نص واحد وليس نصوصاً متعددة • كما أن الأمر لم يكن أمر « تساهل » بعض المدارس و « تشدد » بعض المدارس الأخرى إنما التكيف الفقهي والتشريع للعمل بهذه القراءة أو رفض العمل بها هو ما قدمناه •

(٧٨) هل الكفارة هنا في يمين اللغو ؟ انظر تفسير زيد بن علي للابيان في (المجموع) ص ١١٢ — ١١٣ وتفسير القرطبي ١١/٣ — ١٠٠ وانظر نص الآية نفسها •

(٧٩) يقصد ابن مسعود وأبي بن كعب ، كما يصرح به •

(٨٠) مذاهب التفسير الاسلامي ص ٢٦ •

نصل من ذلك إلى أن ابن مسعود علم تلاميذه بالعراق قراءات خاصة ترتبت عليها نتائج تشريعية ، وليس هناك أدنى احتمال الآن نقبل هذه القراءات — بعد توثيق أسانيدھا وثبوت صحتها — إلا على أنها آثار نطقية من لهجته الخاصة ، أو على أنها إقراء منه للقرآن قصد به تفسيره وبيان معانيه بحسب اعتقاده ورأيه في ذلك ، فهي من التفسير الذي أثر عنه لآيات القرآن الكريم • وليست — على سبيل القطع — شيئاً آخر • وربما كان ابن مسعود يرجع في قراءته التفسيرية هذه — أو بعضها — إلى أخبار صحت لديه عن رسول الله ﷺ في تفسير بعض الآيات ، ولعله يرجع في بعضها أيضاً إلى اجتهاد خاص منه في معاني الآيات والمراد منها •

وقد تلقى أهل العراق في عصورهم المتتابة علم على بن أبي طالب وعلم عبد الله بن مسعود ، وقد تلقى علم ابن مسعود — وفي مقدمته تفسير القرآن — أصحابه علقمة بن قيس النخعي (المتوفى ٦٢ هـ) والأسود بن يزيد النخعي (المتوفى ٧٥ هـ) ومسروق بن الأجدع الهمداني (المتوفى ٦٢ هـ) وعبيدة بن عمرو السلماني (المتوفى ٧٢ هـ) وشريح ابن الحارث القاضي (المتوفى ٧٨ هـ) • ثم ورث علم هؤلاء إبراهيم ابن يزيد النخعي زعيم أهل الرأي وفقه العراق (المتوفى ٩٦ هـ) • وورث علم إبراهيم حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، وقد توفي حماد ١٢٠ هـ • ثم انتهى العلم إلى أبي حنيفة وأصحابه • وتوفي أبو حنيفة ١٥٠ هـ وهكذا امتد علم ابن مسعود في الزمن ، وامتد أثر قراءته التفسيرية في مدرسة أبي حنيفة ومذهبه •

(٤)

أما أبي بن كعب الأنصاري فقد كان له مع القرآن شأن خاص ، إذ كان من كتاب الوحي لرسول الله ﷺ ، بل قيل إنه « أول من كتب لرسول الله حين قدم إلى المدينة » (١) • كما روى أن رسول الله قال عنه ما يدل

(١) أسد الغابة ٦٢/١

على أنه كانت له خصوصية بقراءة القرآن ، حيث قال عن أمة المسلمين
(... أقرؤهم أبي كعب ...) ، كما روى أن رسول الله قال له : « ما بين
الله أمرني أن أقرأ عليك » لم يثن الذين كفروا » (٨٢) ، فقال أبي : الله
سماني لك ؟ قال : نعم ، فجئت أبي بيكي (٨٣) .

وقد أثرت عن أبي روايات في التفسير ، مثل ما يرويه ابن الأثير
بسنده عن أبي بن كعب أنه سمع رسول الله ﷺ يقرأ قوله تعالى « نازل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق
بها وأهلها » (٨٤) فقال في تفسير كلمة التقوى : شهادة لا إله إلا الله (٨٥) .

على أنه رويت عن أبي أيضاً قراءات في القرآن تخالف ما عليه جمهور
المسلمين منذ عصر الصحابة . ولا يمكن أن نقبل هذه القراءات إلا على
أن بعضها أثر من آثار انعكاس لهجته الخاصة في نطق بعض الآيات .
وبعضها الآخر قراءات تفسيرية أقرأها على سبيل الشرح والبيان لها
(على النحو الذي سبق عن ابن مسعود) ومن ذلك نجد أن أبي بن كعب كان
يقرأ قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر » (٨٦)
« للذين يقسمون من نسائهم » وهما بمعنى واحد .

كما كان يقرأ قوله تعالى « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو
حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة » (٨٧) « فتذروها كالمسجونة »
ومثل قوله تعالى « إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا
فإذا هم مبصرون » (٨٨) فكان أبي يترؤها « إن الذين اتقوا إذا طاف من
الشيطان طائف تأملوا فإذا هم مبصرون » ولن نستطيع أن نقبل هذه

-
- (٨٢) البقرة ١ .
 - (٨٣) أسد الغابة ٦٢/١ .
 - (٨٤) الفتح ٢٦ .
 - (٨٥) أسد الغابة ٦٢/١ .
 - (٨٦) البقرة ٢٢٦ .
 - (٨٧) النساء ١٢٩ .
 - (٨٨) الأعراف ٢٠١ .

القراءات — وما يماثلها^(٨٩) إلا على أنها تفسير ، لا على أنها النص لوحى به ، وذلك لمخالفتها ألفاظ النص المجمع عليه من جمهور الصحابة المسجل في المصحف العثماني المتواتر •

على أنه يجب أن نذكر أيضاً أن بعض قراءات أبي بن كعب هذه كانت لها نتائج عملية في الأحكام المستنبطة من القرآن الكريم • كما مر بالنسبة لابن مسعود ، وذلك مثل قراءته في صيام رمضان « فمن كان مريض أو على سفر فعدة من أيام آخر »^(٩٠) (متتابعات) بزيادة (متتابعات) عما عليه المصحف المتواتر ، ويبدو أن هذا كان تفسيراً منه للآية ، حيث كان يرى وجوب التتابع في صوم قضاء رمضان لكن أبا حنيفة وأصحابه — وقد سبق بيان موقفهم من قراءات ابن مسعود التفسيرية السابقة — قد رفضوا قراءة أبي هذه ، ونظروا إليها على أنها قراءة شاذة « لا تثبت الزيادة على النص يمثلها » ، ومن ثم أجازوا قضاء صيام رمضان متتابعاً ومفرقاً^(٩١) وقد علق الدكتور عبد الصبور شاهين في دراسته المنهجية لما ورد في مصحف أبي بأن أبا رجح عند تدوين المصحف الإمام المتواتر المجمع عليه عن كل ما روى عنه من قراءات شاذة خالف بها المصحف الإمام^(٩٢) • وقد نظر الأصوليون إلى قراءة ابن مسعود على أنها قراءة مشهورة ، أما قراءات أبي ابن كعب التي انفرد بها فهي قراءات شاذة لا خلاف بين العلماء في عدم الاعتداد بها تشريعياً^(٩٣) •

ومهما يكن من أمر ، فإننا نعتقد أن هذه القراءات التفسيرية التي

(٨٩) راجع مثلاً : تاريخ القرآن للدكتور عبد الصبور شاهين ص ١٥٢ — ١٥٥ ومراجعته •

(٩٠) البقرة ١٨٤ •

(٩١) انظر : المبسوط ٧٥/٣ •

(٩٢) تاريخ القرآن ص ١٥١ •

(٩٣) راجع مثلاً : أصول التشريع الإسلامى ص ١٨ — ١٩ وانظر أيضاً : المغنى ١٥٠/٢ — ١٥١ في مذاهب الفقهاء • وعدم وجوب التتابع في قضاء رمضان مذهب الأئمة الأربعة والثوري والأوزاعي والمستحق ، وإن كان وجوب التتابع روى أيضاً عن أبي ابن كعب والنخعي والشعبي •

أثرت عن أبي وغيره من الصحابة يجب أن تدخل في باب التفسير لأنها من القرآن الموحى به .

وكما سبق فقد كان الصحابة الذين نسبت إليهم هذه القراءات من الذين تولوا مهمة تعليم جماعات من المسلمين أصول دينهم وأحكامه ، ومن الطبيعي إذن أن تؤثر عنهم أقوال يفسرون بها كلمات القرآن بالفاظ مرادفة ، كما أنه من الطبيعي أيضاً أن تؤثر عنهم زيادات تفسيرية يشرحون بها بعض أحكام القرآن حسب اعتقادهم أو اجتهادهم . علي أن ذلك كله داخل في باب التفسير ، وهكذا يجب أن يدرس وينظر إليه ، أما مدى الالتزام بتفسيرهم هذه أو رفضها فتلك قضية من أشهر قضايا علم (أصول التشريع الإسلامي) والذي نراه فيها هو أنه عند تعدد أقوال الصحابة في المسألة الواحدة ينبغي الاختيار من أقوالهم فيها تبعاً لاعتبارين : قوة الدليل وتحقيق المصلحة . إلا إذا ثبت أن قولاً منها يرجع إلى نقل عن رسول الله ﷺ ، فينبغي الالتزام به إيجاباً .

أما زيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير وغيرهم من الصحابة فقد أخذوا بنصيب من تفسير آيات القرآن الكريم ، يبدو أن ما يروى عنهم في ذلك جد قليل ، ويصل أحياناً إلى حد الندرة أو العدم بالنسبة لبعضهم . وذلك راجع إلى قلة ما تكلموا به في التفسير ، ولعله يرجع أيضاً — بالنسبة لبعضهم — إلى عدم توافر سبل الرواية والنقل .

(٥)

أما الذي لصق اسمه بتفسير القرآن من بين الصحابة ، واشتهر أمره بذلك على مر العصور ، ورويت عنه في ذلك الروايات البالغة حداً كبيراً جداً من الكثرة والغزارة — فهو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، الذي سبق أن ذكرنا (١٤) أن رسول الله دعا له بأن

(١٤) راجع : حول علم التفسير وضوابطه .

يعلمه الله التأويل ، وقد سماه رسول الله أيضاً (ترجمان القرآن) أن المترجم عما فيه من أحكام ومعان ، وأيضاً فإنه يسمى (البحر) لكثرة علمه وغزارته ، كما يسمى (حبر هذه الأمة) أى عالمها الكبير (٩٥) . وهناك روايات كثيرة تدل على أن الصحابة عرفوا لابن عباس منزلته العالية في فهم القرآن وتفسيره ، « أخرج البخاري عن طريق سعيد ابن جبير ، عن ابن عباس قال : كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر (٩٦) . فكان بعضهم وجد في نفسه فقال : لم يدخل هذا معنا وإن لنا أبناء مثله ؟ فقال عمر : إنه ممن علمتهم (٩٧) ، فدعاهم ذات يوم فأدخله معهم — فما رأيت أنه دعاني فيهم يومئذ إلا ليريهم — فقال : ما تقولون في قول الله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح » (٩٨) ؟ فقال بعضهم : أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا ، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً . فقال لي : أكذلك تقول يا ابن عباس ؟ فقلت : لا فقال : ما تقول ؟ فقلت : هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له ، قال : « إذا جاء نصر الله والفتح » فذلك علامة أجلك ، فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كانا تواباً ، فقال عمر : « لا أعلم منها إلا ما تقول » (٩٩) .

وروى بسنده عن ابن عباس أيضاً قال : (قال عمر بن الخطاب يوماً لأصحاب النبي ﷺ : فيمن ترون هذه الآيات نزلت « أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » (١٠٠) ؟ قالوا : الله أعلم . فغضب عمر فقال : قولوا نعلم أو لا نعلم . فقال ابن عباس : في نفسي

(٩٥) راجع الاتقان ٢/٣١٩ ، وأسد الغابة ٣/٢٩١ .

(٩٦) هذا : ع : غارقه السنن الكعبة بينه وبينهم ، لأن ابن عباس ولد

قبل الهجرة بثلاث سنين . راجع : أسد الغابة ٣/٢٩١ .

(٩٧) أى اختبرتهم فوجدتهم يستحقون ذلك .

(٩٨) سورة النصر ١ ويعنى عمر تفسير السورة كلها .

(٩٩) الاتقان ٢/٣٢٠ وصحيح البخاري — كتاب التفسير .

(١٠٠) البقرة ٢٢٦ .

منها شيء . فقال : يا ابن أخى ، قل ولا تحقر نفسك . قال ابن عباس : ضربت مثلاً لعمل . فقال عمر : أى عمل ؟ قال ابن عباس : لرجل غنى يعمل بطاعة الله ، ثم بعث له الشيطان فعمل بالمعاصى حتى أغرق أعماله (١٠١) .

وفى الجملة ، فقد روى عن ابن عباس فى التفسير ما يقول عنه السيوطى إنه « ما لا يحصى كثرة » (١٠٢) مما يدل على أن دعوة رسول الله له قد تحققت .

والمستعرض لكل ما روى عن ابن عباس فى التفسير يلاحظ فى وضوح هذه السمات :

الأولى : أنه كان يفسر آيات القرآن وألفاظه تفسيراً لغوياً معتمداً على الوضع اللغوى للألفاظ واستعمالاتها العربية فى الشعر وأساليب البيان العربية ، لأن القرآن كما يقول ابن خلدون نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم ، فكانوا — على وجه العموم — يفهمونه ويعلمون معانيه فى مفرداته وتراكيبه (١٠٣) وقد كان ابن عباس رجلاً عربياً قرشياً يعيش فى زمن كانت فيه السليقة اللغوية العربية خالصة من أى تأثير أجنبى عنها . ومن الطبيعى أن يلجأ ابن عباس فى التعرف على معانى الألفاظ القرآنية إلى الشعر الجاهلى ، وهو ما يبدو واضحاً من كثير من الروايات التفسيرية عنه . وقد صرح ابن عباس بذلك فيما يروى عنه مثل قوله : (الشعر ديوان العرب ، فإذا خفى علينا الحرف) (١٠٤) من القرآن الذى أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه) ،

(١٠١) الاتقان ٢/ ٣٢٠ .

(١٠٢) السابق ص ٣٢١ .

(١٠٣) المقدمة ص ٤٠٣ .

(١٠٤) يعنى اللفظ أو التركيب ، أو القراءة ، وليس مجرد حرف الهجاء وفى الحديث عن رسول الله ﷺ (أنزل القرآن على سبعة أحرف) يعنى : سبع طرق نطقية فى تلاوته ، من آثار اختلاف اللهجات ونحوها .

ومثل : (إذا سألتهموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر ديوان العرب) (١٠٥) .

وهناك رواية مشهورة عن ابن عباس في تطبيق ذلك ، وهي رواية طويلة تروى حواراً طويلاً بين ابن عباس وبين نافع بن الأزرق (أحد زعماء الخوارج) في تفسير بعض ألفاظ القرآن بالشعر ، وهي تدور على هذا النحو سبعمائة إيراد سندهما الطويل — بينما عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن ، فقال نافع ابن الأزرق لنجدة بن عويمر : قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به • فقاما إليه فقالا : إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب ، فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين • فقال ابن عباس : سلاني عما بد لكما •

فقال نافع : أخبرني عن قول الله تعالى « عن اليمين وعن الشمال عزين » (١٠٦) ؟

قال : العزون حلق الرفاق •

قال : وهل تعرف العرب ذلك ؟

قال : نعم ، أما نسئمت غبيد بن الأبرص وهو يقول :

فجاءوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزيينا

قال : أخبرني عن قوله « وابتغوا إليه الوسيلة » (١٠٧) ؟

قال : الوسيلة الحاجة •

قال : وهل تعرف العرب ذلك ؟

(١٠٥) الانتقان ٢٠٦/١ .

(١٠٦) المعارج ٢٧ .

(١٠٧) المائدة ٣٥ .

قال : نعم ، أما سمعت عنقرة وهو يقول :

إن الرجال لهم إليك وسيلة إن يأخذوك تكحلي ونخضبي

قال : أخبرني عن قوله « شرعة ومنهاجا » (١٠٨) ؟

قال : الشرعة الدين والمنهاج الطريق •

قال : وهل تعرف العرب ذلك ؟

قال : نعم ، أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وهو يقول :

لقد نطق المأمون بالصدق والهوى وبين للإسلام ديناً ومنهجاً

قال : أخبرني عن قوله تعالى « إذا أثمر وينعه » (١٠٩) ؟

قال : نخضجه وبلاغه •

قال : وهل تعرف العرب ذلك ؟

قال : نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

إذا مشيت وسط النساء تراودت كما اهتز غصن ناعم النبات يانع

قال : أخبرني ... (١١٠) •

ويستمر الحوار بينهما على هذا النحو حتى يملأ صفحات (١١١) عديدة ، وحتى بلغت الأبيات التي استشهد بها ابن عباس في شرح ألفاظ القرآن التي سئل عنهما مائة وواحداً وتسعيناً بيتاً يقول السيوطي عنها إنه حذف منها بضعة عشر (١١٢) سؤالا ، وهذا يدل على أن أسئلة نافع بن الأزرق

(١٠٨) المائة ٤٨ •

(١٠٩) الانعام ٦٦ •

(١١٠) الاتقان ٢٠٦/١ — ٢٠٧ •

(١١١) انظر : الاتقان ٢٠٦/١ — ٢٢٧ •

(١١٢) المرجع السابق ص ٢٢٧ •

وأجوبة ابن عباس والآيات التي استشهد بها قد زادت كل منهما عامي
 المائتين . ومن الصعب جداً أن نقصور أن ذلك قد حدث في مجلس واحد
 متصل على النحو الذي تروييه هذه الرواية ، لأن ذلك — إن كان قد حدث
 دون تدبير أو إعداد سابق من الطرفين — يكاد أن يخرج عن حدود
 الإمكان البشري ، وأغلب الظن أن لهذه الرواية أصلاً صحيحاً لا شك فيه
 لكن هذا الأصل الصحيح قد تناولته أيدي الرواة ومهارتهم في الجمع
 والترتيب بالزيادة والإعداد ، وليس من المستبعد أن يكون ابن عباس قد
 سئل عن الألفاظ القرآنية التي تذكرها هذه الرواية كلها ، كما أنه ليس
 من المستبعد أن يكون ابن عباس قد استشهد لعانيها بأبيات هذه الرواية
 أو نحوها ، فقد كان رجلاً عربياً راوية للشعر ، لكن ذلك — إن حدث —
 فلا بد أن يكون قد حدث في عدة مواقف وليس في مرة واحدة حسب
 ما تروييه الرواية السابقة . وأيضاً فإنه لا بد أن يكون قد تخلل الأسئلة
 والأجوبة في كل موقف شيء من الأناة وإعمال الفكر والبحث المتأمل بين
 المحفوظ . إذ أنه من المستبعد عادة وإمكاناً أن يتيسر لبشر — منهما بلغ
 من العبقرية والحفظ — هذا القدر الخارق من حضور البديهة في
 الاستشهاد المتتابع المتكرر الذي لا تتاح معه فرصة ما لتفكير وأعمال
 للذاكرة والبحث فيها بين المحفوظ عن أدق النصوص الشعرية الشارحة .
 وهذا نقد داخلي للرواية لا يعرض للأسانيد (١١٣) التي تحتمل دراسة
 مستقلة محققة .

والسمة الثانية فيما يروي عن ابن عباس في التفسير : رجوعه إلى
 أسباب نزول الآيات ، وقد مر بنا مثال لذلك في رده على من فسر قوله
 تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا . . . »
 تفسيراً خاطئاً مبنياً على خفاء (١١٤) سبب النزول ، أو تجاهله .

(١١٣) راجع شيئاً عن هذه الأسانيد في الاتقان ٢٠٦/١ ، ٢٢٧ وقد
 أخرج أبو بكر ابن الأنباري شيئاً منها في كتابه (الموقف والابتداء) وهكذا فعل
 الطبراني في معجمه الكبير .

(١١٤) راجع : التفسير عند عرب بن الخطاب في هذا البحث .

أذا السمة الثالثة : فهي رجوعه في تفسير بعض الآيات إلى بعض الروايات التي كان يرويها بعض من دخل إلى الإسلام من اليهود مثل كعب الأخبار وعبد الله بن سلام . وقد وجه إلى ابن عباس بسبب هذا شيء من النقد من بعض الباحثين المحدثين . قال جولد تسيهر : (وكثيرا ما نجد من مصادر العلم المفضلة لدى ابن عباس اليهوديين اللذين اعتنقا الإسلام) (كعب الأخبار) و (عبد الله بن سلام) .

كما نجد أهل الكتاب على وجه العموم ، أي رجالا من طوائف ورد التحذير من أخبارها — هذا ذلك — في أقوال تنسب إلى ابن عباس نفسه .

ومن الحق أن اعتناقهم للإسلام قد سفا بهم على مظنة الكذب ، ورفعهم إلى مرتبة مصادر العلم التي لا تثير إرتيابا ولم يعد أو تولوث O, Loth شاكلة الصواب إذ يتحدث عن مدرسة ابن عباس ذات المسحة اليهودية .

ولم يعد ابن عباس أولئك الكتّابين الذين دخلوا في الإسلام حجبا فقط في الإسرائيليات وأخبار الكتب السابقة التي ذكر كثيرا عنها من الفوائد . بل كان يسأل أيضا كعب الأخبار مثلا عن التفسير الصحيح للتعبيرين القرآنيين : أم الكتاب ، والمرجان (١١٥) .

وقد قال الأستاذ أحمد أمين مثل ذلك عن ابن عباس (١١٦) ، وقال الشيخ محمود أبو رية مثله عن جمع الصحابة وروايتهم لما بثه هؤلاء من روايات مكذوبة وأساطير — كما زعم في كلام طويل — (١١٧) ورد عليهم بعض الباحثين ما ذكروه عن ابن عباس وغيره من الصحابة في ذلك (١١٨) وفي أشياء تتصل به .

(١١٥) مذاهب التفسير الاسلامي ص ٨٦ — ٨٨ .

(١١٦) راجع نجر الاسلام ص ٢٤٨ .

(١١٧) راجع أضواء على السنة المحمدية ص ١٤٧ وما بعدها .

(١١٨) راجع مثلا السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي للدكتور مصطفى

السيباغى ص ١٨١ وما بعدها والتفسير والمفسرون للأستاذ محمد حسين

الذهبي ٧٠/١ ، وما بعدها والإسرائيليات في التفسير والحديث ص ١٠

وما بعدها .

ودون أن ندخل في تفصيلات متشعبة جزئية قد تخرج بنا عن جوهر القضية ويطول الجدل فيها — فإننا نقول : إن في هذه القضية ثلاث حقائق مؤكدة نرى أنها لا تحتل الجدل وينبغي أن تكون أساس أية دراسة مفصلة تقوم في هذا الشأن وتتبع كل ما قيل من أبي ابن عباس قد رجع فيه إلى أصحاب الكتب السابقة ، وعلى أساس هذه القضايا اليقينية — التي ما نظن أن باحثاً منصفاً يجادل فيها — يجب أن تقوم الدراسة المفصلة في كل هذه الروايات من حيث النقد الخارجي لأسانيدھا ومن حيث النقد الداخلي لمضامينها •

وهذه القضايا الثلاث هي :

الأولى : أن ما قد يكون ابن عباس قد قبله من علم كعب الأخبار وعبد الله بن سلام ونحوهما ، فإنه قبله باعتبار أن راويه له مسلم صادق العقيدة ، قد اعتنق الإسلام عن اقتناع وحسن إسلامه ، فينبغي أن يعامل معاملة المسلمين الصادقين من حيث قبول رواياتهم وشهاداتهم ، ولو قد شك ابن عباس لحظة في صدق إسلام أحدهم لما قبل منه شيئاً • كيف وقد نهى عن ذلك — فيما يرويه عنه البخاري بسنده — : « حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث ، عن يونس ، عن ابن شهاب ، عن عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : يامعشر المسلمين ، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيه ﷺ أحدث الأخبار بالله تقرأونه لم يشب ، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله وغيروا بأيديهم الكتاب فقالوا : هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً • أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ؟ ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم (١١٩) •

فابن عباس تلقى عن كعب الأخبار وعبد الله بن سلام وغيرهما ما قد

(١١٩) صحيح البخاري ، كتاب الشهادات ، باب (لا يسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها) وقد أشار إلى ذلك جولد تسيهر نفسه في النص المنقول عنه فيما سبق •

يكون تلقاه بوصفهم مسلمين صادقى العقيدة ، لا بوصفهم من « أهل الكتاب » ممن ينصب نهيهم عليهم ، ذلك أن الإسلام يجب ما قبله كما قال رسول الله ﷺ (١٢٠) ، فحين تلقى ابن عباس عن أحدهم ما قد يكون تلقاه فإنما فعل ذلك لاعتقاده صدق إسلام من تلقى عنه .

أما قضية صدق إسلام هؤلاء — كما تذكر كثير من المصادر الإسلامية (١٢١) — أو عدم صدقها وتخفيهم وراء ستار الإسلام لهدمه من الداخل بيث آراء وخرافات فيه — كما ذكر بعض الباحثين — فهي — من حيث حقيقتها — قضية أخرى تحتاج لبحث مستقل في كل منهم والمؤكد أن ابن عباس أو غيره من الصحابة لم يكن لياخذ من أحدهم شيئاً وهو يشك في صدق إسلامه ، فليس هذا — من وجهة عقيدته فيهم — أخذاً عن أهل الكتاب .

والحقيقة الثانية المؤكدة أن ابن عباس أو غيره من كبار الصحابة لم يكن لياخذ عن أحدهم شيئاً يتعارض مع المقررات الدينية الثابتة في القرآن والسنة (١٢٢) ومن ثم ينحصر مجال الأخذ المحتمل فيما لا يمس جوهر العقيدة أو المبادئ الدينية المقررة . أعنى أن يكون مجال الأخذ المحتمل منحصراً في بعض قصص الأمم السابقة وبعض التفاصيل التي لا تمس أصول الدين . وما قد يروى عن ابن عباس مما يختلف مع هذه الحقيقة بصورة يقينية ، فالظن بمثل ابن عباس في عقله وعلمه ومنزلته في التفسير أن يكون ما يروى عنه في ذلك منتحلاً عليه من الرواة . ومن

(١٢٠) أسد الغابة ٢٤٥/٤ .

(١٢١) الحقيقة أن المصادر الإسلامية الموثقة تروى أخبار يطمئن معها الباحث النصف كل الإطمئنان على صدق إسلام عبد الله بن سلام خاصة (راجع موقفه من الخروج على عثمان بن عفان في أسد الغابة ٢٦٤/٢ — ٢٦٥) أما كعب الأحبار فنفي المصادر الإسلامية عنه شيء من مقال (راجع مثلاً : البداية والنهاية ٢٠٦/٨) .

(١٢٢) وقد أشار إلى ذلك الأستاذ محمد حسين الذهبي في كتاب (التفسير والمفسرون) ٧٣/١ .

قال إن كل ما روى عنه — أو عن غيره من كبار الصحابة — صادق بصورة يتيانية لا تحتل الشك ؟ لقد تشكك العلماء الأقدمون في كثير مما نسب إلى ابن عباس وغيره في مجال التفسير ، ويروي السيوطي عن الخليلي قوله : « وهذه التفسير الطوال التي أسندوها إلى ابن عباس غير مرضية ، ورواتها مجاهيل كتفسير جوير عن الضحاك عن ابن عباس » (١٢٢) . لكننا يجب ألا ننزاق في هاوية الشك المذهبي العقيم دون أدلة مقنعة ، بل يجب أن يكون شكنا منهجياً قائماً على أرجل قوية من الأسباب الموضوعية المقنعة ، وقد ترك لنا العلماء الأقدمون مقاييس ودراسات تثير لنا الطريق لأية دراسة جادة تبتغي وجه الحق وحده . ولذا يجب أن نكون منصفين لأنفسنا وتاريخنا وللحقيقة قبل أي شيء ، بأن تكون حريصين على التحقيق العلمي للنزاهة الدقيق لقرائنا ، مع ما يقتضيه هذا من جهود أسهل منها بكثير أن ننساق مع نزعات التشكيك لمجرد التقليد وارتداء ثوب التحرر الفكري والإتيان بالجديد ، أو نقف في الطريق المضاد الذي يكمن في النزعة التوكيدية التي تتحمس — بدون بحث كاف — لاثبات صحة كل ما يتصل بالتراث ، وترتدي ثوب التعصب الذميمة الذي يباعد بينها وبين المناهج العلمية ، وهو أيضاً طريق خاطيء .

أما الحقيقة الثالثة المؤكدة فهي أنه لو صح — فرضاً وجدلاً — بعد البحث المنهجي المستوفي لشروطه — أن ابن عباس قد أخذ عن كعب الأخبار أو عبد الله بن سلام أو غيرهما ما يتعارض مع المقررات الثابتة في القرآن والسنة أو ما لا يصح في النظر العقلي من أساطير وخرافات ، أو ما لا يتمشى مع الروح الإسلامي ، من مزاعم يهودية قديمة — فإن ذلك كله مرفوض مردود ، لا يشفع له في القبول من جمهور المسلمين أن يكون ابن عباس — أو غيره من الصحابة — قد صدقه وأخذ به . لأن القول في الدين — بخاصة في تفسير القرآن — كما قال عمر بن الخطاب : كل إنسان يؤخذ من قوله ويرد ، إلا رسول الله ﷺ لأنه كان يوحى إليه .

قال عمر على المنبر : (أيها الناس ، إن الرأي إنما كان من رسول الله مصيباً ، إن الله كان يريه • وإنما هو من الظن والتكلف) (١٢٤) • فإن صح ما سبق أن ذكرناه عن ابن عباس في التفسير ، فإنما ينبغي النظر إليه على أنه اجتهاد منه جانبه التوفيق لا يلزم المسلمين الأخذ به • لكن هذا كله ما يزال بالنسبة إلينا قرصاً نظرياً أقررناه جدلاً لكي نقرر عليه قاعدة مسلمة منذ عصر الصحابة ، هي أن كل قول يتعارض مع ما ثبت في الإسلام بطريق يقيني فهو مردود كائن من كان قائلة •

وقد رفض جمهور علماء المسلمين شيئاً مما يروى عن ابن عباس في تفسير آيات القرآن مثل قوله بعدم (العول) في الفرائض (١٢٥) ، وما يروى عنه في تحليل نكاح المتعة مما سنعرض له فيما يأتي • وذلك أن وجهة نظره في ذلك لم تصادق قبولاً لدى جمهور العلماء منذ عصر الصحابة •



••• والسمة الرابعة فيما يروى عن ابن عباس في التفسير : هي أنه يروى عنه في تفسير آيات القرآن روايات تعرض لعالم الغيب ولا يذكر معها مستنده فيها ، ولما كان من المقطوع به أن الوحي قد انقطع بوفاة رسول الله ﷺ فإننا نتوقف شيئاً أمام هذه الروايات لنسأل : كيف وصل خبر الغيب المروى فيها إليه ؟ أهى رواية عن النبي لم يذكر فيها ذلك ؟ أم هو اجتهاد من ابن عباس نفسه في التفسير ؟

ومن ذلك الآيات الخاصة بوقت نزول القرآن حيث يقول الله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن » (١٢٦) • ويقول « إنا أنزلناه في

(١٢٤) أعلام الموقعين ١/٦٢ وأبطال القياس والرأي لابن حزم ص ٥٨ •

(١٢٥) انظر : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٣٣٢ — ٣٣٤ •

ومراجعة • ولم يعمل جمهور الصحابة والفقهاء من بعدهم بقول ابن عباس هذا وقد كان اجتهاداً منه محتملاً عقلاً في تفسير آيات الميراث ، فما قد يثبت عنه مما لا يحتل وجهاً للقبول أولى بالرفض والرد • وقد أخذ الشيعة الإمامية

أيضاً بإبطال العول في الميراث • راجع مثلاً : شرائع الإسلام ٤/٢١ •

(١٢٦) البقرة ١٨٥ •

ليلة القدر» (١٢٧) • ويقول « إنا أنزلناه في ليلة مباركة » (١٢٨) • مع أنه معروف يتينا من التاريخ الثابت الذي لا احتمال فيه لشك أن القرآن لم ينزل دفعة واحدة ، أو في ليلة واحدة أو في شهر واحد ، إنما نزل على رسول الله ﷺ مفرقاً في نيف وعشرين سنة • وقد سئل ابن عباس في تفسير ذلك فقال — في روايات متعددة أثبتها السيوطي وصحح أسانيدنا — : « إن القرآن أنزل إلى سماء الدنيا في ليلة القدر جملة واحدة ، وكان بمواقع النجوم ، ثم كان الله تعالى ينزله على رسوله ﷺ بعضه في أثر بعض مفرقاً » (١٢٩) • ونرى أن هذه الرواية تحتوى إخباراً عن غيب وهو أن القرآن كان بمواقع النجوم ، ثم أنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة في ليلة القدر • ومن منهجنا ألا نقبل خبراً عن عالم الغيب إلا إذا كان طريقه هو الوحي ، وفي اعتقادنا — وهو العقيدة الإسلامية ذاتها — أن الوحي بالغيب مقتصر على رسول الله ﷺ • ونرجح أن هذا اجتهاد من ابن عباس في تفسير هذه الآيات ، وسبب هذا الترجيح أنه لم يرو عنه أو غيره عن الصحابة — فيما نعلم — عن رسول الله ﷺ مثل هذا القول المتضمن في الرواية السابقة مع تعلقه بأمر هام ومع تعدد الرواية عن ابن عباس في ذلك ، ومن ثم فإننا نختار تفسير الشعبي عامر ابن شراحيل (المتوفى ١٠٤ هـ) القائل بأن معنى إنزاله في ليلة القدر وفي شهر رمضان « أنه ابتدئ إنزاله ليلة القدر من شهر رمضان ، ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة » (١٣٠) • ونرى أن هذا التفسير يتفق مع الاستعمالات اللغوية ومع الواقع التاريخي ولا يحتاج إلى تكلف إخبار عن عالم الغيب ، ومن ثم نختاره بالرغم من أن جمهور العلماء قد اعتمدوا تفسير ابن عباس (١٣١) •

(١٢٧) القدر ١ •

(١٢٨) الدخان ٣ •

(١٢٩) الاتقان ٦٨/١ •

(١٣٠) السابق ص ٦٩ •

(١٣١) راجع في اختيار الجمهور الاتقان ٦٨/١ وراجع ملاحظة علمية

عن « مواقع النجوم » في : السموات السبع ص ٢٣ •

ولعل تفسير ابن عباس هذا قد نُظِرَ إلى قوله تعالى عن القرآن الكريم : « فلا أقسم بمواقع النجوم • وإنه لقسم لو تعلمون عظيم • إنه لقرآن كريم • في كتاب مكنون • لا يمسه إلا المطهرون • تنزيل من رب العالمين » (١٣٢) لكن ، ليس في هذه الآيات ما يصرح بما تقول به هذه الرواية •

... والسمة الخامسة فيما يروى عن ابن عباس مما نعتقد أنه يدخل في مجال تفسير القرآن : ما يروى عنه من قراءات خاصة ليس هناك احتمال لصحة روايتها عنه وقبولنا ذلك إلا أن تكون بعض هذه القراءات من آثار لهجته الخاصة وطريقة نطقه لألفاظ القرآن ، وبعضها الآخر قراءات تفسيرية كالتى مرت بنا بالنسبة لابن مسعود وأبى بن كعب ، فهى بهذا داخلة في جهوده في تفسير القرآن • مثل أنه كان يقرأ « وإن عزموا السراح » في قوله تعالى « وإن عزموا الطلاق » (١٣٣) وهما بمعنى واحد ، ومثل أنه كان يقرأ « وشاورهم في بعض الأمر » وذلك في قوله تعالى « وشاورهم في الأمر » (١٣٤) ، ونحو ذلك •

ومن الواضح أن هذا القراءات — وما يماثلها — قد قصد منها التفسير ، وذلك لمخالفتها لفظ النص القرآنى المجمع على أنه الموحى به منذ عصر الرسالة • لكن هناك قراءة معينة نسبت لابن عباس — وهى تنسب أيضاً إلى ابن مسعود وأبى بن كعب — وقد اتخذتها الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مستنداً لهم فيما يرونه من جواز نكاح المتعة ، وهى أكبر مسائل الفروع الفقهية التى يختلفون فيها مع جمهور أهل السنة ومع الشيعة الزيدية أيضاً •

(١٣٢) الواقعة ٧٥ — ٨٠ •

(١٣٣) البقرة ٢٢٧ •

(١٣٤) آل عمران ١٥٩ وراجع : تاريخ القرآن للدكتور عبد الحسيب

شامين ص ١٦٢ ومراجعته •

فقد روى أن هؤلاء الثلاثة قرأوا قوله تعالى « فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة » (١٣٥) على النحو التالي « فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة » وذلك بزيادة « إلى أجل مسمى » وقد استند إلى هذه القراءة القائلون بجواز نكاح المتعة . وهو الزواج المؤقت بمدة معينة ينتهي بانتهائها . لكن جمهور أهل السنة — والزيدية من الشيعة — يرفضون هذا التفسير الذي تدل عليه هذه القراءة ، ويروون في روايات كثيرة ، وبأسانيد قوية متعددة ، عن جمع كبير من الصحابة أن رسول الله ﷺ نهى — في مواقف متعددة — نهياً مشدداً عن نكاح (١٣٦) المتعة ، وقد روى الشيعة الزيدية أيضاً مثل هذا النهي عن علي بن أبي طالب ، حيث ورد في (المجموع) : « حدثني زيد ، عن أبيه ، عن جده ، عن علي (ع) قال : نهى رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة عام خيبر (١٣٧) » وقد نهى عمر بن الخطاب في خلافته عن نكاح المتعة نهياً مشدداً ، وهدد بجرم من يقدم عليها ، على أساس أنها زنى وسفاح ، وذلك بمحض من جمع الصحابة فلم ينكر عليه أحد ذلك (١٣٨) .

لكن رويت عن ابن عباس هذه القراءة التفسيرية السابقة ، ومن ثم روى عنه إباحتها بناء على هذا التأويل . كما روى عنه أنه جعلها بمنزلة الميتة ولحم الخنزير لا تحل إلا لمضطر ، كما روى عنه أيضاً أنه رجع عن قوله بجوازها « حين استقر تحريمها بتواتر الأخبار عن الصحابة » (١٣٩) لكن الشيعة الإمامية ينكرون رجوعه عن قراءته ورأيه السابقين .

وقد بحث أستاذنا الدكتور مصطفى زيد هذه القراءة ، وما يترتب

(١٣٥) النساء ٢٤ .

(١٣٦) انظر في هذه الروايات منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٨٨

وما بعدها .

(١٣٧) المجموع ص ١٩٧ .

(١٣٨) راجع : منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص ٢٩٠ وما بعدها .

(١٣٩) المرجع السابق ومراجعته .

عليها من الدعوى ، وانتهى — بحثي — إلى أنها قراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين المجمع عليها « وغير جائز لأحد أن يلحق في كتاب الله تعالى شيئاً لم يأت به الخبر القاطع كما يقول الطبري (١٤٠) . وأما ذلك التفسير المروي عن مجاهد والسدي بأن الاستمتاع في الآية مراد به نكاح المتعة فليس هو التفسير المتعين للآية ، وليس هو خسر ما فسرت به ، ذلك أنه قد روى عن ابن عباس (بطريق علي بن أبي طلحة) وعن الحسن ومجاهد بسندين صحيحين — وهو مذهب الجمهور — : أن الاستمتاع في الآية هو الوطء في نكاح صحيح ، وأن الأجور المأمور بإيتائها هي المهور ، فالآية تحتم إعطاء الزوجة مهرها إذا دخل الزوج بها ، بدليل قوله جل ثناؤه فيها « وأحل لكم ما وراء ذلكم : أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين » وقوله في الآية الرابعة من السورة : (وآتوا النساء صدقاتهن نحله) فالصدقات والأجور كلاهما أريد به المهور . ولا خلاف بين فقهاء المسلمين في أن الدخول يوجب إكماله ، وهو ما تقرره آيتنا وتقيده بشرط هو الدخول .

فلا آية إذن لا علاقة لها بنكاح المتعة ، إذ هي تتكلم عن الدخول بالزوجة ، في النكاح المراد به الإحصان (١٤١) .

وسواء صح رجوع ابن عباس عن قراءته التفسيرية هذه أم لم يصح — فإن جمهور العلماء قد رفضوا العمل بها تؤدي إليه من حل نكاح المتعة واعتبروا أن هذا اجتihad من قائله في تفسير القرآن يخالف خصوص السنة الصحيحة (١٤٢) ، ومن ثم يجب رفضه كائناً من كان قائله .

(١٤٠) انظر جامع البيان ١٧٩/٨ .

(١٤١) النسخ في القرآن الكريم ٦٩٨/٢ ، ٢٩٩ ومراجعته .

(١٤٢) التي توات بنهي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة ، في كتب السنة الصحيحة كلها .

ثم راجع في إباحتها وتفصيلها عند الإمامية ، مثلاً : شرائع الإسلام ٢/٢٠٦ — ٢٠٦ والزواج المؤقت للشيخ محمد تقي الحكيم .

وبتطبيق هذه المقررات يمكن أن تنتج دراسة منهجية موثقة لتفسير ابن عباس للقرآن الكريم ، ومن المؤكد أن ذلك يحتاج إلى سنوات في جمع كل ما روى عن ابن عباس ، ونقده وتوثيقه ، وتقديم دراسات مفصلة عنه على ضوء ما سبق من مقررات ، وما يمكن للباحث أيضاً أن يصل إليه من مقررات أخرى تستعين له عند الدراسة المفصلة المستوعبة .

على أن الثمرة التي سيحققها البحث من ذلك تستحق ما يبذل فيها من عناء ، وذلك إذا عرفنا أن ما يروى عن ابن عباس من تفسير يتداخل في علوم الفقه ، وأصوله ، والعقيدة ، وأصولها ، وما يتصل بذلك كله من بحوث تفسيرية وحديثية وتاريخية .



... وبعد ، فإن هذا السيل من الرواية عن ابن عباس في التفسير ، ذلك الذي يقابلنا في كثير من كتب التفسير وتاريخه ، يحتاج إلى جهد خاص في تحقيقه وإخضاعه لمقاييس النقد الخارجي والداخلي المعتبرة في تمحيص الروايات . حقيقة أن بعض الجهود الجادة قد قدمت في هذا السبيل ، بيد أن الدارس المستعرض لكل ما روى وما كتب ينتهي إلى أن هذا المجال ما يزال محتاجاً إلى جهود أخرى أكثر تفصيلاً ومنهجية واستيعاباً لكل ما يروى عن ابن عباس في التفسير ، ولابد أن تبدأ هذه الجهود المطلوبة بجمع ما روى عنه ، وتبويبه ، وتمحيصه ، وتحقيق وجه اليقين أو الترجيح فيه . وقد قدمنا في الصفحات السابقة مقررات منهجية فيما يروى من تفسير ابن عباس للقرآن الكريم نرى أنها صالحة - بعون الله - في أن تقوم هذه الجهود على أساسها ، بخاصة فيما يتصل بأخذه عن بعض من دخل في الإسلام من اليهود ، وما يروى عنه من روايات تعرض للعالم الغيب دون مستند من الوحي ، وما يروى عنه من قراءات تفسيرية .

وقد وازن العلماء الأقدمون بين سلاسل الرواية عن ابن عباس

بصورة إجمالية حيث يقول السيوطي مثلاً إن طريق علي بن أبي طلحة
الهاشمي عن ابن عباس من طرق الرواية الجيدة عنه حتى قال أحمد
ابن حنبل فيها «بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة لو رحل
رجل فيها : إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً» (١٤٣) . ثم يروي السيوطي
وتفسير شبل بن عباد المكي ، عن أبي تجيح ، عن مجاهد ، عن ابن عباس
قريب إلى الصحة ، وتفسير عطاء بن دينار يكتب ويحتج به . الخ (١٤٤)
وبعد أن يستعرض السيوطي بعض أسانيد الروايات ويوازن بينها يقول :
« وأوهى طرقه طريق الكلبي ، عن ابن عباس فإذا انضم إلى ذلك رواية
محمد بن مروان (السدي الصغير) (١٤٥) فهي سلسلة الكذب » (١٤٦) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد نسب إلى ابن عباس كتاب في التفسير
« طبع في مصر مراراً باسم « تنوير المقياس من تفسير ابن عباس »
جمعه أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشافعي صاحب
(القاموس المحيط) وسلسلة الرواية في هذا الكتاب عن ابن عباس ترجع
إلى محمد بن مروان (السدي الصغير) عن محمد بن السائب الكلبي ،
عن أبي صالح عن ابن عباس (١٤٧) وهي السلسلة التي قال السيوطي
وغيره (١٤٨) عنها إنها (سلسلة الكذب) وهذا يظهر مدى الاعتداد بصحة
نسبتها إلى ابن عباس .

وإذا وضعنا أمامنا ما سبق أن رويناه عن السيوطي من قوله « وقد
ورد عن ابن عباس في التفسير ما لا يحصى كثرة » ، وما رواه السيوطي

(١٤٣) الاتقان ٣٢١/٢ .

(١٤٤) المرجع السابق .

(١٤٥) المتوفى ١٨٦ هـ ، وهو غير (السدي الكبير) اسماعيل بن عبد

الرحمن المتوفى ١٢٨ هـ .

(١٤٦) الاتقان ٣٢٢/٢ .

(١٤٧) انظر : التفسير والمفسرون ٨٢/١ وقد رجعنا إلى كتاب التفسير

النسوب إلى ابن عباس في طبعته على هامش (الدر المنثور) للسيوطي .

(١٤٨) راجع مثلاً : كشف الظنون ٢٩٩/١ .

وغيره عن الإمام الشافعي من أنه قال « لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث » (١٤٦) وما سبق أن تناولناه في هذا الفصل مما ينسب إلى ابن عباس من أخذه عن بعض أهل الكتاب الذين دخلوا في الإسلام — أدركنا في وضوح مدى الحاجة إلى ما أشرنا من جهود تفصيلية مستوعبة مطلوبة قائمة على شروط النقد الخارجي والداخلي لتوثيق وتحقيق كل ما روى •

المبحث الخامس

التفسير بعد عمر الصحابة

تلقى العلم عن الصحابة عدد كبير من علماء التابعين من مختلف البلاد الإسلامية ، وكان (التفسير) في مقدمة هذه العلوم التي تلقاها التابعون عنهم ثم أضاف عدد من علماء التابعين جهودهم الخاصة إلى ما تلقوه ، وتلقوا عنهم تابعو التابعين ، وهكذا فعلوا . . . وهكذا امتدت المعرفة الإسلامية في الزمن بفروعها المختلفة جيلا بعد جيل . .

ومما لا شك فيه أن رصد جهود كل طبقة من هذه الطبقات في مجال تفسير القرآن يحتاج إلى إفرادها بمؤلف ضخيم يجمع منهج التأليف فيه بين الأناة في البحث والفكر ، والاستقصاء والتتبع ، والتحقيق والتوثيق ، والتحليل ، وذلك إذا أردنا أن تكون الدراسة كاملة ومستوعبة تقوم في دقة ما ورثته هذه الطبقة من علم تليقته عن سابقتها ، ثم ما قدمته هي من جهد خاص مضاف إلى ما ورثه علماءها ، ومن ثم تهيب للدارس أن يقدم حكما صائبا ودقيقا ومفصلا على مدى ما تتصف به الجهود المضافة في كل طبقة من صفات (الأصالة) و (الابتكار) و (تحدد المنهج) و (انعكاس الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية على التفسير) ، وغير ذلك من القضايا التي لا بد من اتصاها لتتضح الصورة الكاملة لتاريخ التفسير القرآني .

أما تخصيص فصل أو باب في كتاب التعريف بهن اشتهروا بالتفسير في كل طبقة ، والحديث عن بعض ما يؤثر عنهم ، وتقديم أحكام عامة — منقولة بدورها عن مؤلفات سابقة عنهم — فهو في ذاته جهد مشكور ، لكن قيمته تنحصر في مجرد التعريف ، أما الدراسة المنهجية التي تحدثنا عنها فهي تتجاوز ذلك بكثير ، لأنها تتطلب جمع كل ما روى عن كل عالم في طبقة ، من بطون الكتب المختلفة ، أعني كتب التراجم ، والجرح والتعديل ، والحديث والتفسير ، والفقه والعقيدة ، والتاريخ ، ثم إخضاع كل هذه الرويات إلى منهج دقيق في التحقيق والتوثيق ، وتحليلها ، وإرجاع الصحيح منها إلى مصادره من المأثور المتوارث أو تأثير البنية الخاصة والتكوين العقلي المميز ، إلى غير ذلك مما سبق أن أشرنا إليه .

ودراسة أى طبقة من طبقات المفسرين (أو الذين ينسبون إلى التفسير بعامة) تحتاج إلى تأزر جهود متعددة ليست — فى اعتقادى — فى مقدور دارس واحد ، وما أحرى طلاب الدراسات العليا فى الإسلاميات بأن يقوموا بذلك فى رسائلهم الماجستير أو الدكتوراه ، يبدو أنه من الضرورى جداً بعد اختيار الموضوع الالتزام بمنهج جاد فى البحث بما سبق أن أشرنا إلى خطوطه العامة وأهدافه .

ثم إنه من الممكن بعد هذه المقدمة التى رأينا أنه لابد من تقريرها — أن نشير فى صفحات قليلة إلى جهود المفسرين بعد طبقة الصحابة ، وهو ما تنسع له هذه النظرة العامة فى تاريخ التفسير ، لنمهد بعد ذلك الحديث عن اتجاهات التفسير ومذاهبه فى عصور التدوين .

يؤرخ السيوطى للمفسرين بعد طبقة الصحابة فىروى : « قال ابن تيمية : أعلم الناس بالتفسير أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس ، كمجاهد ، وعطاء بن أبى رباح ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وسعيد ابن جبيرة ، وطاوس ، وغيرهم .

وكذلك فى الكوفة أصحاب ابن مسعود .

وعلماء أهل المدينة فى التفسير مثل زيد بن أسلم الذى أخذ عنه ابنه عبد الرحمن بن زيد ، ومالك بن أنس (١) .

ونستطيع أن نضيف إلى هؤلاء مفسرى المدرسة المصرية فى التفسير الذين ذكرهم الدكتور عبد الله خورشيد البرى فى دراسته الجادة عن (القرآن وعلومه فى مصر) من أمثال عطاء بن دينار الهذلى (ت ١٢٦هـ) ، وعبيد بن سنوية الأنصارى (ت ١٣٥ هـ) ، وعبد الله بن وهب (ت ١٩٧ هـ) وغيرهم .

(١) الانتان ج ٢ ص ٣٢٣ وانظر : مقدمة ابن تيمية فى أصول التفسير :

وإن المتطوع به أيضاً أن تنبأ لم تخل من مفسري القرآن
المعاصرين هؤلاء .

ولعله لا بأس أن نقدم أشهر مفسري هذه الطبقة في كلمات قليلة
لمجرد التعريف .

أما مجاهد ، فهو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخرومي مولى السائب
ابن أبي السائب (٢٠ — ١٠٣ هـ) قال الفضل بن ميمون : « سمعت
مجاهداً يقول : عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة (٢) ، أقف
عند كل آية منها وأسأله عنها فيما نزلت ؟ وكيف كانت ؟ » . وكان
مجاهد أوثق تلاميذ ابن عباس رواية عنه « ولهذا يعتمد على تفسيره
الشافعي والبخاري وغيرهما من أهل العلم » رغم قلة روايته عن ابن
عباس (٣) .

وأما عطاء ، فهو أبو محمد بن أبي رباح (٢٦ — ١١٤ هـ) وانفرد
بالفتوى بمكة هو ومجاهد . وكان — على ما قاله ابن قتيبة — أسود
أفطس أشل أعرج ، ثم عمى بعد ذلك ، تلقى عن ابن عباس وعائشة
وأبي هريرة (٤) .

وأما عكرمة ، فهو عبد الله البربري الأصل ، أحد فقهاء مكة وأحد
التابعين الأعلام (٢٥ — ١٠٥ هـ) ، وعب لابن عباس فاجتهد في تعليمه ،
ورحل إلى مصر وخراسان واليمن وأصبهان والمغرب وغيرها ، وأذن له
ابن عباس في الفتوى وكان سعيد بن جبير يعتبره أعلم منه . ويبدو أنه
تكلم في تفسير آيات القرآن كلها ، حيث قال سماك بن حرب : « سمعت
عكرمة يقول : لقد فسرت ما بين اللوحين » (٥) ويبدو أن ابن عباس قد

(٢) وقد اختلف الروايات هنا في العدد . ولا يؤثر الاختلاف في جوهر
الرواية ومدلولها هنا .

(٣) الاتقان ٢/٣٢٣ وراجع : المعارف لابن قتيبة ص ١٥٤ .

(٤) انظر : شذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ١٤٧ ، والمعارف

ص ١٥٥ .

(٥) الاتقان ٢/٣٢٣ .

جهد في تعليمه لأنه روى أن عكرمة قال : « كان ابن عباس يجعل في رجلى الكبل (يعنى القيد) ويعلمنى القرآن والسنن » (٦) .

وأخرج أبو حاتم عن سماك قال : قال عكرمة كل شيء أحدثكم في القرآن فهو عن ابن عباس (٧) .

لكننا نجد بعض الروايات الأخرى التى تذكر أن على بن عبد الله ابن عباس كان يتهم عكرمة بأنه كان يكذب على أبيه ابن عباس بعد موته ، وقد روى أن علياً غضب منه مرة لهذا فأوثقه على باب كنيف (٨) . وقال ابن قتيبة عنه إنه كان يرى رأى الخوارج . وروى عنه أحمد والبخارى وجمهور العلماء ، لكن مالكا أعرض عنه (٩) . وقد وثقه ورد ما أتهم به كثير من العلماء .

أما سعيد بن جبير فهو القسارىء المفسر الفقيه المحدث الذى قتله الحجاج ٩٥ هـ والذى قال عنه قتادة : أنه كان أعلم التابعين بالتفسير ، وقد كان يجمع إلى العلم شجاعة العلماء الماثورة عن رجال السلف الصالح الصادقين (١٠) .

وأما طاوس ، فهو طاوس بن كيسان اليمانى (المتوفى ١٠٦ هـ) من أعلام التابعين ، أخذ عن عائشة وغيرها ، وقيل إنه كان أعلم التابعين بالحلال والحرام . وقد تجلت فيه طبيعة السلف التى كانت تتخرج من التصريح بالفتوى بالرأى خوفاً للخطأ فيه ، لكنها لا ترى بداً من الاجتهاد والتصريح به لحاجة الناس إليه فى حياتهم العملية ، ويعبر عن هذا الروح قوله حين سئل عن مسألة : « أخاف إن تكلمت ، وأخاف إن

(٦) المرجع السابق .

(٧) نفسه .

(٨) المعارف ص ١٥٧ ونشرات الذهب ١/ ١٣٠ .

(٩) المرجعان السابقان .

(١٠) راجع : الانتان ٢/ ٣٢٢ ونشرات الذهب ١/ ١٠٨ .

سكت ، وأخاف أن آخذ بين الكلام والسكوت (١١) . وقد وثقه العلماء ورووا عنه .

أما أصحاب ابن مسعود الذين أخذوا عنه فقد ذكرنا أشهرهم حين تكلمنا عن التفسير عنده .

وأما زيد بن أسلم فهو مولى عمر بن الخطاب (المتوفى ١٣٦ هـ) (١٢) . وكانت لزيد حلقة للفتوى والعلم بالمدينة ، وروى عن عبد الله بن عمر وسلمة بن الأكوع وأنس وأضرابهم . وله تفسير في القرآن يرويه عنه ابنه عبد الرحمن ، الذي ورث العلم عنه ، وأسهم في التفسير بجهد خاص . وقد كان زيد بن أسلم أستاذاً للإمام مالك بن أنس (١٣) .

أما مفسرو المدرسة المصرية الذين ذكرناهم ، فنستطيع أن نقرأ عنهم وعن تفاسيرهم آيات القرآن دراسة منهجية جيدة في الكتاب الذي سبق أن أشرنا إليه (١٤) .

أما الشام فقد كان فيها علماء معاصرون لهؤلاء ، ولما كان تفسير القرآن ، علماً ضرورياً لا يستغنى عنه فقيه — بخاصة فيما يتصل بآيات الأحكام — فإننا نذهب إلى القول بأنه كان فيها مفسرون كانت لهم جهود في تفسير آيات القرآن أو بعضها . ولعل من هؤلاء فقيه الشام الشهير أبو عبد الله مكحول مولى بنى هذيل « الذي روى عن طائفة من الصحابة ، وسمع من وأثلة بن الأسقع وأنس وأبي أمامة الباهلي وغيرهم . وقد توفي مكحول بين عامي ١١٣ — ١١٦ هـ (١٥) .

-
- (١١) شذرات الذهب ١/١٣٣ — ١٣٤ ، والمعارف ص ١٥٧ .
 (١٢) يحتاج ذلك في رأينا إلى تحقيق كبير ، إذ أن معنى صحة هذا التاريخ أنه عاش بعد عمر ١١٢ سنة لأن عمر مات ٢٣ هـ .
 (١٣) انظر شذرات الذهب ١/١٩٠ .
 (١٤) القرآن وعلومه في مصر ص ٢٨٢ وما بعدها . والكتاب دراسة مستوفية — إلى حد كبير — لما سبق أن أشرنا إليه في أول هذا البحث ، وذلك فيما يتصل بعلماء مصر .
 (١٥) راجع مثلاً شذرات الذهب ١/١٤٧ والمعارف ص ١٥٧ والفهرست لابن النديم ص ٢٢٧ .

... وبعد هذه الطبقة ألغت تفاسير تجمع بين أقوال الصحابة والتابعين ، كتفسير سفيان بن عيينة ، ووکیع بن الجراح ، وشعبة بن الحجاج ، ويزید بن هارون ، وعبد الرزاق ، وآدم بن أبي إياس ، وإسحق بن راهويه ، وروح بن عبادة ، وعبد بن حميد ، وأبي بكر ابن أبي شيبة .. وغيرهم . ثم من بعدهم .. ابن جرير الطبري (١٦) .

لكن معظم هذه المدونات — ومثلها مدونات الحديث وغيره في هذه المرحلة — لم تصل إلينا كاملة ، ومن ثم فإننا سنصرف جهدنا التالي إلى الكلام عن اتجاهات عامة في تفسير القرآن الكريم ، كما تبدو مما وصل إلينا من التفاسير المدونة ، مع حرصنا في ذلك على عرض الأفكار الأساسية في كل اتجاه ، هذه الأفكار التي انعكست على وجهة نظر صاحبها في تفسير آيات القرآن .

(١٦) انظر مثلا : الانتان ٢/٣٢٤ .

المبحث السادس

اتجاه التفسير بالماثور

(١)

من الطبيعي أن يكون أول حديثنا عن اتجاهات التفسير هو حديثنا عن التفسير بالمأثور ، لأنه — كما يدل عليه اسمه — يعتمد على المأثور من الأقوال التفسيرية عن الصحابة والتابعين • وذلك في مقابل التفسير بالرأى الذى يعتمد بصورة أساسية على النظر العقلى فى آيات القرآن وألفاظه • ويمكن أن نجد الاتجاهين الموازين لهذين الاتجاهين فى الفقه فيما يسمى بـ (أهل الحديث) و (أهل الرأى) حيث يقال عن أصحاب الاتجاه الأول إنهم يلزمون اتباع السلف والإقلال من الرأى والاجتهاد والقياس العقلى ، فى مقابل أهل الرأى الذين يتصفون بالجرأة فى أعمال العقل والإكثار من الرأى والقياس •

فأصحاب التفسير بالمأثور هم الذين اتجهوا إلى جمع الرويات التفسيرية عن السلف ، وضيقوا دائرة الرأى ، وكرهوا كثرة تفريع المسائل وتوليد الأفكار وكثرة الاستنباط العقلى من الآيات ، فهم أصحاب اتجاه « محافظ » بالنسبة لأصحاب اتجاه التفسير بالرأى الذين رأوا أن آيات القرآن الكريم نزلت ليفهمها الناس ويستنبطوا منها بعقولهم كل ما تنتهى بهم عقولهم إلى صوابه ما داموا مستوفين لشروط التفسير من علم باللغة وأسباب النزول وأساليب العرب فى التعبير البليغ وما يتطلبه تفسير القرآن من شروط (١) •

والمتتبع لتاريخ علم الفقه يجد اتجاهاً لكراهية الإكثار من أعمال الرأى والقياس العقلى فى استنباط الأحكام ، وأيضاً فإن المتتبع لتاريخ التفسير يجد اتجاهاً لكراهية أعمال العقل والرأى فى تفسير كلمات الله ، لدخول ذلك فى باب القول على الله بمجرد الظن وهو ما لا ينبغى • ويستدل أصحاب هذا الاتجاه بحديث يروونه عن رسول الله ﷺ يقول

(١) راجع فيها سبق — تعريف الزركشى فى (علم التفسير) •

فيه : (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) يبدو أن أصحاب الاتجاه المقابل يفسرون هذا الحديث — وما يماثله — بصورة تميز بين نوعين من الرأي أحدهما (وهو غير ما يقولون به طبعاً) هو المنهى عنه ، أما الرأي الدائر في نطاق الشريعة ومقرراتها المستوفى لشروطه الذي لا يصدر فيه صاحبه عن الهوى فهو مباح ، بل مطلوب • وسنرى في هذا الفصل كيف تعرض الطبرى لهذه القضية •

وقد حدث مثل هذا الجدل تماماً بين الاتجاهين السابقين في الفقه الموازين لهذين الاتجاهين في التفسير^(٢) ، ولا يتسع المجال للتفصيل القول في ذلك كله ، يبدو أنه يجب أن ننبه على أنه مامن مفسر إلا وأخذ بشيء من الرواية وشيء من النظر العقلي الخاص ، إن لم يكن في تقديمه لتفسير جديدة من نتائج نظريته الخاصة وتأمله فهو في اختياره لما يرويه من روايات وتوثيقه لصحة نسبتها وتوجيهه لصحة تأويلها ، وذلك كله نوع من الجهد والرأي • وأيضاً فإن المفسر بالرأي لابد أن يأخذ في تفسيره بشيء مما يعتمد على الرواية والمأثور مثل إخبار الصحابي بسبب النزول وتوجيهه هو أو التابعي لتأويل بعض الآيات • فالمسألة إذن مسألة اتجاه غالب وليس انحيازاً لأحد الاتجاهين وتجاهل الاتجاه الآخر بصورة مطلقة ، وأيضاً فإن مثل هذه الملاحظة صادقة فيما يتصل بالاتجاهين الفقهيين الموازين^(٣) •

كما يجب أن ننبه على أنه ما من عصر إلا وتعايش فيه جنباً إلى جنب هذان الاتجاهان اللذان يعبران عن نمطين مختلفين في التركيب العقلي من حيث (الميل إلى المحافظة والاتباع) و (الرغبة في الابتكار ، والثقة في قدرة العقل على أن يتفرد بنظر صحيح وجديد) •

(٢) راجع مثلاً : اعلام الموقعين ج ١ والمحلى وأبطل القياس والرأي لابن حزم •

(٣) راجع رسالتنا للدكتوراه (مناهج التشريع الاسلامي في القرن الثاني الهجري) ص ٧٢٦ وما بعدها ، فيما يتصل بالنقطة

(٢)

أما اتجاه التفسير بالمأثور فقد كان معروفاً بين دارسى تاريخ التفسير أن أقدم ما وصل إلينا من كتبه الصحيحة هو تفسير الطبرى • كما يقول جولد تسيهر : منذ القرن الثانى للهجرة ، قام علماء الدين الإسلاميون بسد الحاجة إلى وضع التفسير المأثور فى مصنفات متسلسلة من كتب التفسير • يبدو أن هذه المحاولات الأولى لم تبق محفوظة لنا بعد • وقد جعلها فائضة عن الحاجة كتاب عظيم يصور من ناحية ذروة التفسير بالمأثور ، كما يعد من ناحية أخرى نقطة البدء وحجر الأساس لأدب التفسير القرآنى ، فهو على حين يضم بين طياته تلك الكتب (٤) على صورة كاملة • يشمل بين جوانحه فى نفس الوقت بذور الاتجاهات التى أدت إلى التفسير الزائد على مجرد التسجيل •

ومؤلف هذا الكتاب هو : محمد بن جرير الطبرى ، من أعظم رجال العلم الإسلامى فى جميع العصور (٥) •

لكن الباحث الإسلامى الكبير المرحوم الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور مفتى تونس وعضو مجمع البحوث الإسلامية السابق ، يدلنا على تفسير أسبق من تفسير الطبرى غير مشهور ببلاد المشرق ، ويتكلم عنه وعن منهجه على النحو التالى :

بعد أن يشير الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور إلى اتجاه التفسير بالمأثور ودخول الاتجاه النجوى اللغوى معه فى التفسير فى القرن الثانى — يقول : « وإنه لما يجدر التنبيه إليه فى هذا المقام أن الذين يشيرون إلى هذه الطريقة وخصائصها من الكاتبن حديثاً فى تاريخ التفسير يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير الطبرى ،

(٤) يعنى التى سبقته فى هذا الاتجاه •

(٥) مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٠٦ — ١٠٧ •

فيقطعون بذلك اتصال سلسلة التطور في الأوضاع التفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السلسلة التي تمثل (المنهج التفسير في القرن الثاني) لأن تفسير ابن جرير الطبري ألف في أواخر القرن الثالث ، وصاحبه توفي في أوائل القرن الرابع . وإحال أن الحلقة التي يتم بها اتصال السلسلة وضاعت عن الكاتبين المحدثين في تاريخ التفسير من المستشرقين وغير المستشرقين^(٦) . هي حلقة أفريقية تونسية بالوقوف عليها يتضح كيف تطور فهم التفسير عما كان عليه في عهد ابن جريج^(٧) إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري ، ويتضح لمن كان الطبري مديناً له بذلك المنهج الأثرى النثرى الذي درج عليه في تفسيره العظيم .

وإنما نعني بهذا تفسيراً جليلاً من صميم آثار القرن الثاني ، وهو أقدم التفاسير الموجودة اليوم على الإطلاق^(٨) ، ألف بالقيروان وروى

(٦) انظر مثلاً كتاب (التفسير والمفسرون) للأستاذ محمد حسين الذهبي وهو — في مجموعه — دراسة جادة بذل فيها جهد طيب نافع ، لكنها أيضاً لم تعرض لذلك التفسير الذي سيتحدث عنه الأستاذ ابن عاشور ، ولم تعرض له من قبل جولد تسيهر في كتابه (مذاهب التفسير الاسلامي) .
(٧) هو أبو الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي المكي ، إمام الحجاز الذي قيل عنه انه : « كان أول من ألف الكتب بالحجاز » . وقيل أيضاً انه أول من صنف الكتب في الاسلام . وقد ولد ٨٠ هـ ومات ١٥٠ هـ . انظر : شذرات الذهب ٢٢٦/١ — ٢٢٧ والمعارف ص ١٦٧ .

ويقول عنه بروكلمان انه أول من صنف احاديث رسول الله ﷺ ، وقد جمع في كتابه (في الآثار وحروف التفسير) روايات عن أصحاب ابن عباس . انظر : تاريخ الأدب العربي ٣/٢٥١ — ٢٥٢ ومراجعته .

(٨) كانت الفكرة السائدة بين الباحثين من قبل أن تفسير ابن جرير الطبري هو أقدم ما وصل إلينا من تفاسير ، وقد عبر الأستاذ محمد حسين الذهبي عن هذه الفكرة السائدة بقوله : « ونستطيع أن نقول أن تفسير ابن جرير هو التفسير الذي له الأولوية بين كتب التفسير ، أولية زمنية ، وأولية من ناحية الفن والصياغة أما أوليته الزمنية فلأنه أقدم كتاب في التفسير وصل إلينا ، وما سبقه من المحاولات التفسيرية ذهبت بمزور الزمن . ولم يصل إلينا شيء منها » اللهم الا ما وصل إلينا منها في ثلثيا ذلك الكتاب الخالد الذي نحن بصددده . . . » التفسير والمفسرون ١/٢٠٩ وراجع نفس الفكرة عند جولد تسيهر في : مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٠٧ وما بعدها ، وانظر أيضاً : الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص ١٧٣ — ١٨١ .

فيها ، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان ، وهو الذي يعتبر مؤلف طريقة التفسير النقدي ، أو الأثرى النظري التي سار عليها بعده ابن جرير الطبري واشتهر بها .

ذلك هو تفسير يحيى بن سلام التميمي البصري الإفريقي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ . وهو تفسير يقع في ثلاثين جزءاً من التجزئة القديمة ، أي في ثلاثة مجلدات ضخمة ، مبني على إيراد الأخبار مسنده ، ثم تعقبها بالنقد والاختيار ، فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتتحاً إسنادها بقوله (حدثنا) ، يأتي بحكمه الاختياري مفتتحاً بقوله (قال يحيى) ، ويجعل مبني اختياره على المعنى اللغوي والتخريج الإعرابي ، ويتدرج من اختياره المعنى إلى اختياره القراءة التي تتماشى وإياه ، مشيراً إلى اختياراته في القراءة بما يقتضي أن له رواية أو طريقاً لا يبعد أن تكون راجعة إلى قراءة أبي عمرو بن العلاء البصري ، لأن يحيى بن سلام بصري النشأة ، وإلى طريقه المختار في القراءة يشير في تفسيره بقوله : (والذي في مصحفنا) (٩) .

وبعد أن تكلم الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور عن تفسير يحيى ابن سلام هذا ، ومنهجه ، على النحو السالف ، يتكلم عن طريق رواية هذا الكتاب وسماعه من مؤلفه ، فيقول : « وقد سمع ابن الجوزي على أن هذا الكتاب سمع من مؤلفه بإفريقية ، وشهد بأنه كتاب ليس لأحد من المتقدمين مثله . وكذلك نقل عن إمام القراءات أبي عمرو الداني أنه قال : « ليس لأحد من المتقدمين مثل تفسير ابن سلام » . وذلك ينطق بنسبه إلى طريقته وابتكاره منهما .

وقد تلقى هذا التفسير عن مؤلفه فقيه إفريقي هو أبو داود العطار المتوفى ٢٤٤ هـ .

- وتوجد من هذا التفسير ببلادنا التونسية نسخة عظيمة القدر موزعة الأجزاء نسخت منذ ألف عام تقريبا » ويقول : « ولعل فذاذة هذه النسخة التونسية هو الذي يعتذر به للذين أهملوا شأن ابن سلام في مراحل التفسير » (١٠) •

ولم يتح لنا بعد أن نلقى نظرة على تفسير يحيى بن سلام هذا ، ومن ثم نكتفى بما ذكره عنه الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور ، وهو ثقة في مثل هذا الشأن •

(٣)

وبعد هذا ، فإن الطبري هو أبو جعفر محمد بن جرير المولود ٢٢٤ ، والمتوفى ٣١٠ هـ ، وهو الفقيه ، المؤرخ ، المحدث ، المفسر ، الذي كان إماما ورائدا في هذه العلوم الكبير كلها •

أما كتابه في التفسير فهو (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) وبالرغم من أنه من أضخم تفاسير القرآن التي وصلتنا فإن الطبري كان يعتزم أن يخرج في عشرة أمثال ما وصلنا ، أو نحو ذلك • يقول محققه الأستاذ محمود محمد شاكر : « رحم الله أبا جعفر ، فإنه — كما قال — كان قد حدث نفسه بهذا التفسير وهو صبي ، واستخار الله في عمله ، وسأله العون على ما نواه ، ثلاث سنين قبل أن يعمل ، فأعانه الله سبحانه • ثم لما أراد أن يملئ تفسيره قال لأصحابه : أنتشطون لتفسير القرآن ؟ قالوا : كم يكون قدره ؟ فقال : ثلاثون ألف ورقة • فقالوا : هذا مما تفنى فيه الأعمار قبل تمامه ! فاختصره لهم في ثلاثة آلاف ورقة » (١١) •

(١٠) المرجع السابق ص ٢٩ •

(١١) مقدمة الحق ص : ١٧ الجزء الأول من تفسير الطبري • وقد كان إخراج هذا الكتاب في هذه الطبعة المحققة عملا عظيما من أكبر أعمال المحقق الكبير الذي يجمع إلى الدقة شمول العلم واتساع دائرته •

ويقول الطبري في مقدمة تفسيره « إن مما أنزل الله على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ » . ويقول الطبري إن هذا القسم من آيات القرآن يشمل أمر القرآن ، ونبيه ، وحدوده ، وفرائضه ، وما أشبه ذلك مما تتضمنه آيات الأحكام التي فصلت سنة رسول الله مجملها ، وخصصت عامها ، وقيدت مطلقها .

« وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار ، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة ، وأوقات آتية ، كوقت قيام الساعة ، والنفخ في الصور ، ونزول عيسى بن مريم ، وما أشبه ذلك : فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها ولا يعرف أحد من تأويلها إلا الخبر بأشرائها ، لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه . وبذلك أنزل ربنا محكم كتابه فقال : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (سورة الأعراف ١٨٧) وكان نبينا محمد ﷺ إذا ذكر شيئا من ذلك ، لم يدل عليه إلا بأشراطه ، دون تحديده بوقته كالذي روى عنه ﷺ أنه قال لأصحابه إذا ذكر الدجال (إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه ، وإن يخرج بعدى فأنا خليفتي عليكم) . وما أشبه ذلك من الأخبار . التي يطول استيعابها الكتاب في الدالة على أنه ﷺ لم يكن عنده علم أوقات شيء منه بمقادير السنين والأيام ، وأن الله جل ثناؤه إنما كان عرفه مجيئه بأشراطه ، ورقته بأدلتها (١٢) .

أما القسم الثالث في آيات القرآن الكريم فيقول عنه الطبري : « وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن . وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها ، والموصوفات بصفات الخاصة دون ما سواها ، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم ، وذلك كالسماع منهم لو سمع تاليا يتلو : « وإذا قيل لهم

لا تفسدوا في الأرض قالوا : إنما نحن مصلحون • ألا إذا هم هم
المفسدون ولكن لا يشعرون » (سورة البقرة ١١ ، ١٢) ، لم يجهل
أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضر ، وأن الإصلاح هو
ما ينبغي فعله مما فعله منفعه ، وإن جهل المعاني التي جعلها الله
إفسادا (١٣) ، والمعاني التي جعلها الله إصلاحا (١٤) •

وينهج الطبري في استشهاده لذلك نهج اتباع المأثور والاستدلال به
حين يقول : « ويمثل ما قلنا من ذلك روى الخبر عن ابن عباس : حدثنا
محمد بن بشار ، قال : حدثنا مؤمل ، قال : حدثنا سفيان ، عن أبي
الزناد ، قال : قال ابن عباس : التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه
العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ،
وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى (١٥) ذكره •

ثم يذكر الطبري رواية في ذلك أيضاً عن النبي ﷺ ، لكنه يقول
عنها إن في إسنادها نظر ، يعني أن الطبري — الناقد الخبير بالروايات
رغم اتجاهه إلى الاتباع — لم يطمئن إلى صحة سند هذه الرواية ،
فهو يرويها مع تحفظه هذا الذي يصرح به ، يقول : « حدثني يونس
ابن عبد الأعلى الصدقي قال : أخبرنا ابن وهب ، قال : سمعت عمرو
ابن الحارث يحدث ، عن الكلبي ، عن أبي صالح (مولى أم هانئ) عن
عبد الله بن عباس : أن رسول الله ﷺ قال : أنزل القرآن على أربعة
أحرف : حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به ، وتفسير تفسره العلماء ،
ومتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره ، ومن ادعى علمه سوى الله تعالى
ذكره فهو كاذب (١٦) •

(١٣) يعني : وإن لم يعلم العالم باللسان العربي كل الأمور التي حكم
الله بفنساها فهو يعلم — بحكم علمه باللسان العربي — معاني الألفاظ
القرآنية •

(١٤) تفسير الطبري ٧٥/١ •

(١٥) المرجع السابق •

(١٦) تفسير الطبري ٧٦ •

وإنما قال الطبري « فيه نظر » — لأن الذي رواه عن الكلبي ، عن أبي صالح عن ابن عباس ، وقد سبق أن رد الطبري خبراً روى بمثل هذا الإسناد فقال : إنه ليس من رواية من يجوز الاحتجاج بنقله (١٧) . وقد سبق أيضاً أن ذكرنا قول السيوطي عن هذه السلسلة إنها « أوهى طرق الرواية عن ابن عباس » (١٨) . وهنا سوف نرى غير ذلك كثير جداً — يبدو الطبري رجل الجرح والتعديل العالم بالرواية . وهنا أيضاً يبدو ما سبق أن أشرنا إليه من أنه ليس معنى الاتجاه إلى التفسير بالمأثور من الروايات أن يأخذ المفسر كل ما يلقي إليه منها دون تمحيص وإعمال نظر ، لأنه ما من مفسر لكتاب الله يستحق هذا الوصف إلا وأخذ بشيء من الرواية وشيء من النظر والجهد العقلي الخاص ، إنما الموازنة في غلبة أحد الاتجاهين على الآخر وفي منهجه العام وتكوينه العقلي ، على ما سبق .

ويتعرض الطبري في مقدمة تفسيره لقضية التفسير بالرأى — فيروي عن رسول الله ﷺ — بأسانيد متعددة — أنه قال : ((من قال في القرآن برأيه — أو بما لا يعلم — فليتبوأ مقعده من النار)) كما يروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال : « أي أرض تقلني ، وأي سماء تظلني ، إذا قلت في القرآن برأى — أو بما لا أعلم » . ثم يقول الطبري : « وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا : من أن ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ ، أو بنصبه الدلالة عليه — فغير جائز لأحد القبول فيه برأيه ، بل القائل فيه برأيه — وإن أصاب الحق فيه — فمخطئ ، فيما كان من فعله ، بقوله فيه برأيه ، لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه بحق ، وإنما هو إصابة خاوص وظان ، والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لا يعلم (١٩) » .

(١٧) السابق ص ٦٦ انظر : حاشية المحقق ص ٧٦ .

(١٨) راجع : التفسير عند ابن عباس .

(١٩) تفسير الطبري ١/ ٧٧ — ٧٦ .

ثم يذكر الطبري أخباراً متعددة تقطع بنجواز تفسير آيات القرآن التي سبق أن ذكر أنها مجال التفسير من البشر ، أن يستوفي منهم شروطه . فيروي أخباراً متعددة — بأسانيداً — في أن الصحابة كانوا يفسرون بعض آيات القرآن ، ويتعلمون ويعلمون الناس معانيها وأحكامها ، مثل ما يرويه من أنه « استعمل على ابن عباس على الحج ، فخطب الناس خطبة لو سمعها الترك والروم لإسلموا ، ثم قرأ عليهم سورة النور ، فجعل يفسرها » وفي هذا القسم الذي يجوز للناس تفسيره يقول الطبري : « وفي هـ الله عز وجل عباده على الاعتبار بما في آي القرآن من المواعظ والبيانات — بقوله جل ذكره لنبيه ﷺ « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب » (سورة ص ٢٩) وقوله : « ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون . قرأنا عربياً غير ذي عوج لعلمهم يتقون » (سورة الزمر ٢٧ ، ٢٨) وما أشبه ذلك من آي القرآن ، التي أمر الله عباده وحملهم فيها على الاعتبار بأمثال آي القرآن ، والاتعاظ بمواعظه ، ما يدل على أن عليهم معرفة تأويل ما لم يحجب عنهم تأويله من آياته (٢٠) .

فالحاصل من كلام الطبري أن القول المنهى عنه في كتاب الله إنما ينصب على الآيات التي لا يتاح للناس — مهما حصلوا من علم — معرفة تأويلها بنظر عقولهم لأن الله حجب عنهم تأويلها . أما القسم الثالث — فيما سبق أن ذكره فقد ورد في الأخبار الصحيحة الحض على تفسيره والنظر فيه والاعتبار به ، وقد ورد بذلك القرآن من قبل « وإذا صح ذلك فسد قول من أنكر تفسير المفسرين — من كتاب الله وتنزيله — ما لم يحجب عن خلقه تأويله » (٢١) .

ثم يتعرض الطبري للأخبار التي وردت في كراهية السلف للقول في تفسير كتاب الله ، وامتناعهم عن ذلك . فيقول : « إن فعل من فعل

(٢٠) تفسير الطبري ١/ ٨٢ .

(٢١) السابق ٨٢ .

ذلك منهم ، كعمل من أجمع منهم عن الفتيا في التوازل والحوادث ، مع إقراره بأن الله جل ثناؤه لم يقبض نبيه إليه إلا بعد إكمال الدين به إيماده ، وعلمه بأن الله في كل نازلة وحادثة حكما موجودا يتصن أو دلالة . فلم يكن إجماله عن القول في ذلك إجمالا جليها أن يكون الله فيه حكم موجود بين أظهر عباده فيه . وليسكن إجماله خائف أن لا يبلغ في اجتيازه ما كلف الله العلماء من عبادته فيه . وكذلك معنى إجماله من إجماله عن التهلك في تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف ، إنما كان إجماله عنه حذار ألا يبلغ أداء ما كلف من إصابة صواب القول فيه ، لا على أن تأويل ذلك محبوب عن علماء الأمة ، غير موجود بين أظهرهم (٢٢) .

(٤)

ثم بين الطبري منهجه في التفسير الذي يتبعه في كتابه هذا — فيقول : إن أحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل آيات القرآن — التي للعباد سبيل إلى تأويلها أو ضحكهم حجة فيما تأول وفسره ، مما كان تأويله إلى رسول الله ﷺ متصلا بطريق أخباره الثابتة عنه ، وأصحهم برهانا فيما بينه من ذلك من كان علمه مدركا من جهة اللسان إما بالشواهد من أشعار العرب السائرة ، أو من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة ، « كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر ، بعد أن لا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك ، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة ، والخلف من التابعين وعلماء الأمة » (٢٣) .

وهكذا يوضح الطبري أن منهجه قائم على الأصول التالية :

أولا : عدم الترخص لتفسير آية من القرآن إلا أن تكون مما للناس إلى علم تأويله سبيل ، وهو ما ذكره فيما سبق في القسمين الأول الذي

(٢٢) السابق ٨٣ .

(٢٣) الانتان ٢٢٤/٢ .

علم تفسيره ببيان رسول الله ﷺ ، والثالث الذي يعلم تفسيره كل ذي علم باللسان ، دون ما ذكره في القسم الثاني مما لا يعلم تأويله إلا الله .

ثانياً : أن يعتمد في ذلك على ما روى عن رسول الله ﷺ ثم ما روى عن السلف من الصحابة والتابعين والأئمة ، لا يخرج على ما روى في ذلك . ولا شك أن القراءات وأسباب النزول من هذا المأثور المروي .

ثالثاً : أن يعتمد فيما يفسره من ذلك — ويستشهد له — على الشعر العربي والإلام بطرق العرب في البيان . وأيضاً فإن الطبري — كما سيأتي — كان يرجع إلى آيات أخرى من القرآن في سبيل بيان المراد من اللفظ الذي يفسره ، كنوع من أنواع تفسير القرآن بالقرآن .

فهذه طريقة أثرية لغوية تحتوي بذور مناهج متعددة ظهرت بعد ذلك في التفسير مثل (المنهج البياني البلاغي) و (المنهج اللغوي والإعرابي) و (المنهج الفقهي في تفسير آيات الأحكام) وذلك إلى جانب (اتجاه التفسير بالمأثور) الذي يعتبر الطبري إمامه دون منازع ، يقول السيوطي : « إن كتاب ابن جرير « أجل التفاسير وأعظمها » ، « فإنه يتعرض لتوجيه الأقسام وترجيح بعضها على بعض ، والإعراب ، والاستنباط » (٢٤) ويسود أن السيوطي كان يكن إعجاباً عظيماً ، لا يخفيه — للطبري ، فهو يقول — بعد أن يعرض للتفاسير المختلفة — « فإن قلت : فأى التفاسير ترشد إليه وتأمّر الناظر أن يعول عليه ؟ قلت : تفسير الإمام أبي جعفر بن جرير الطبري ، الذي أجمع العلماء المعتبرون على أنه لم يؤلف في التفسير مثله » (٢٥) . وهو إعجاب لا ينفرد به السيوطي ، إنما يشترط فيه معه كثير جداً من القدماء والمحدثين . يقول جولد تسنهر مثلاً : « وفي الحكم على هذا الكتاب يسود إجماع تام بين الباحثين في المشرق والمغرب . فيقول مثلاً أبو حامد الاسفراييني

(٢٤) الاقطن ٢٢٤/٢

(٢٥) السابق ص ٢٢٥

(المتوفى ٤٠٦ هـ — ١٠١٥ م) : لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً » (٢٦) . وكتب نولدكه Noeldeke في سنة ١٨٦٠ م صادراً في حكمة عن قطع وجدها منه ونصوص نقلتها عنه كتب أخرى : لو حصلنا على هذا الكتاب ، لاستطعنا أن نستغنى عن كل كتب التفسير المتأخرة عليه ، ولكنه يبدو — للأسف — مفقوداً بالكلية . وقد كان — مثل كتاب التاريخ الكبير لنفس المؤلف — نبعاً لا ينضب ، استمد منه المتأخرون حكمتهم » .

وقد برهنت نماذج متفرقة ظهرت من هذا الكتاب على صواب هذا الحكم . وإهذا كانت مفاجأة سارة للعالم العلمي في المشرق والمغرب أن صدرت طبعة كاملة في القاهرة لهذا الكتاب الضخم ، في ٣٠ جزءاً (في نحو ٥٢٠٠ صفحة) معتمدة على نسخة كاملة مخطوطة ، وجدت في مكتبة أمير حائل » (٢٧) .

(٥)

وبعد هذا كله ، تقدم من تفسير الطبري نماذج توضح منهجه كما قرره فيما سبق : من تفسير فاتحة الكتاب يفسر قوله تعالى : « مالك يوم الدين » على النحو التالي :

« قال أبو جعفر : القراء مختلفون في تلاوة (ملك يوم الدين) . فبعضهم يتلوه (ملك يوم الدين) . وبعضهم يتلوه (مالك يوم الدين) »

(٢٦) ياقوت (نشر مرجليوث) ٤٢٤/١ .
(٢٧) مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٠٧ — ١٠٩ وما يستوقف النظر طويلاً ما يذكره جولد تلييهز في حاشية صفحة ١٠٩ من أنه « وضعت أكاديمية الفنون الجميلة بباريس (١٩٠٠) جائزة لدراسة تفسير الطبري وكشاف الزمخشري » . وهذا يقودنا الى أن نتساءل : كم هيئة عربية — أو اسلامية — وضعت جائزة لدراسة الطبري أو الزمخشري أو البيروني أو الرازي أو غيرهم من عباقرة الفكر والحضارة الاسلامية ؟ وكم في العرب والمسلمين من يقدر هؤلاء الرجال وأمثالهم بمثل ما يقدرهم به علماء الغرب المنصفون ؟ لكن تلك قضية أخرى تبعد شيئاً ما عما نحن بصدد الان .

بكسر الكاف وبعضهم (مالك يوم الدين) بنصب الكاف . وقد استقصينا حكاية الرواية عن روى عنه في ذلك قراءة في « كتاب القراءات » ، وأخبرنا بالذي نختار من القراء فيه . والعلة الموجبة صحة ما اخترنا من القراءة فيه . فكرهنا إعادة ذلك في هذا الموضع . إذ كان الذي قصدنا له في كتابنا هذا : البيان عن وجوه تأويل القرآن ، دون وجوه قراءتها .

ولا خلاف بين جميع أهل المعرفة بلغات العرب أن الملك من « الملك » مشتق وأن المالك من « الملك » مأخوذ ، فتأويل قراءة من قرأ ذلك (ملك يوم الدين) أن الله الملك يوم الدين خالصاً دون جميع خلقه . الذين كانوا قبل ذلك في الدنيا ملوكاً جبابرة يتنازعونه الملك . ويدافعونه الانفراد بالكبرياء والعظمة والسلطان والجبرية . فأيقنوا — بقاء الله يوم الدين — أنهم الصغرة الأذلة . وأن له — من دونهم ودون غيرهم — الملك والكبرياء ، والعزة والبهاء . كما قال جل ذكره وتقدسست أسمائه في تنزيله (يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم الله الواحد القهار) (سورة غافر ١٦) فأخبر — تعالى ذكره — أنه المنفرد يومئذ بالملك دون ملوك الدنيا ، الذين صاروا يوم الدين من ملكهم إلى ذلة وصغار ، ومن دنياهم في المعاد إلى خسار .

وأما تأويل قراءة من قرأ (مالك يوم الدين) فمما : حدثنا به أبو كريب قال : حدثنا عثمان بن سعيد ، عن بشر بن عمار قال : حدثنا أبو روق ، عن الضحاك ، عن عبيد الله بن عباس : (مالك يوم الدين) ، يقول . لا يملك أحد في ذلك اليوم معه حكماً كملكهم في الدنيا . ثم قال : (لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً) (سورة النبأ ٣٨) . وقال (وخشعت الأصوات للرحمن) (سورة طه : ١٠٨) . وقال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) (سورة الأنبياء : ٢٨) (٢٨) . وبعد أن يوازن الطبري بين التأويل والقراءتين ، رابطاً بين (مالك يوم الدين) وما قبلها من أي القرآن . في كلام طويل (٢٩) ينتهي إلى

(٢٨) تفسير الطبري ١/ ١٤٨ — ١٤٩ .

(٢٩) انظر من ١٤٩ — ٢٥٢ .

اختياره التأويل الأول والقراءة الأولى وهي قراءة من قرأ (ملك يوم الدين) من الملك يقول : « وأما تأويل ذلك في قراءة من قرأ (ملك يوم الدين) ^(٢٠) فإنه أراد : يا مالك يوم الدين ، فنصبه بنية النداء والدعاء ، كما قال جل ثناؤه « يوسف أعرض عن هذا » (سورة يوسف : ٢٩) بتأويل : يا يوسف أعرض عن هذا ، وكما قال الشاعر من بنى أسد ، وهو شعر — فيما يقال — جاهلي :

إن كنت ازننتى بها كذبا جزء ، فلا قيت مثلها عجلا

يريد : يا جزء ، وكما قال الآخر :

كذبتهم وبيت الله لا تتكحونها بنى شاب قرناها تصر وتحلب

يريد يا بنى شاب قرناها ، وإنما أورطه في قراءة ذلك — بنصب الكاف من مالك ، على المعنى الذى وصفت — حيرته في توجيه قوله « إياك نعبد وإياك نستعين » وجهته . مع جر مالك يوم الدين . فنصب « مالك يوم الدين » . ليكون « إياك نعبد » له خطاباً ، كأنه أراد : يا مالك يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين . ولو كان علم تأويل أول السورة . وأن « الحمد لله رب العالمين » أمر من الله عبده بقليل ذلك — كما ذكرنا قبل من الخبر عن ابن عباس : أن جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى ذكره قل يا محمد « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين » ، وقل أيضاً يا محمد « إياك نعبد وإياك نستعين » ، وكان عقل عن العرب أن من شأنها إذا حكمت أو أمرت بحكاية خبر نقلوا القول ، أن تخاطب ثم تخبر عن غائب ، وتخبر عن غائب ثم تعود إلى الخطاب ، لما في الحكاية بالقول من معنى الغائب والمخاطب ، كتولهم للرجل ، قد قلت لأخيك : لو قممت لقممت ، وقد قلت لأخيك : لو قام لقممت — لسبل ^(٢١) عليه مخرج ما استصعب عليه

(٢٠) بفتح الكاف ، وهي القراءة الثالثة فيما ذكره .

(٢١) جواب « لو كان علم . . . وكان عقل » .

وحيث من جر « مالك يوم الدين » (٣٣) .

ثم يستشهد الطبري لهذا الأسلوب العربي في القول بالشعر العربي والاستعمال القرآني ويقول : « فقرأه (مالك) (٣٣) يوم الدين » مخطورة غير جائزة لإجماع جميع الحجة من القراءة وعلماء الأمة على رفض القراءة بها (٣٤) .

وكل ما سبق في تفسير كلمة « مالك » وتوجيه قراءتها ومعناها ، أما « يوم الدين » فيقول فيها : (والدين في هذا الموضع ، بتأويل الحساب والمجازاة بالأعمال) ، كما قال كعب بن جعيل :

إذا مارمونا رميناهم ودناهم مثل ما يقرضونا

وكما قال الآخر :

واعلم وإيقن إن ملكك زائل واعلم بأنك ما تدين تدان

يعنى : ما تجزى تجازى .

ومن ذلك قول الله جل ثناؤه « كلا بل تكذبون بالدين » يعنى : الجزاء « وإن عليكم لحافظين » (سورة الأنفطار ٩ ، ١٠) يحصون ما تعملون من الأعمال . وقوله تعالى « فلو لا إن كنتم غير مدينين » (سورة الواقعة : ٨٦) يعنى : غير مجزين بأعمالكم ولا محاسبين .

والدين معان في كلام العرب ، غير معنى الحساب والجزاء ، سنذكرها في أماكنها إن شاء الله .

(٣٢) ج ١ ص ١٤٢ — ١٥٣ .

وفي تفسير القرطبي أن محمد بن السبيع قرأ بنصب مالك ، وفيه موازنة بين القراءتين الأولى والثانية (ملك) و (مالك) . راجع : ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ وهما مرويتان عن النبي ﷺ وأبي بكر وعمر .

(٣٣) بفتح الكاف .

(٣٤) ج ١ ص ١٥٤ .

وبما قلنا في تأويل قوله « يوم الدين » جاءت الآثار عن السلف من المفسرين ، مع تصحيح الشواهد تأويلهم الذي تأولوه في ذلك .

حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء قال : حدثنا عثمان بن سعيد قال : حدثنا بشر بن عمارة ، قال : حدثنا : أبو روق : عن الضحاك ، عن عبد الله ابن عباس « يوم الدين » قال : يوم حساب الخلاق ، وهو يوم القيامة ، يدينهم بأعمالهم ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، إلا من عفا عنه ، فالأمر أمره ، ثم قال : « ألا له الخلق والأمر » (سورة الأعراف ٥٤) (٣٥) . ثم يروى الطبري — بسنده — عن ابن مسعود وغيره من الصحابة أن « يوم الدين » هو يوم الحساب ، ويروى مثل ذلك أيضاً عن قتادة وعن ابن جريح (٣٦) .

وهذا يتضح منهج الطبري في التفسير برجوعه إلى اللغة ولسان العرب ، وإلى الشعر العربي ، وإلى ما يؤثر من الروايات التفسيرية عن السلف من الصحابة والأئمة ، وإلى آيات أخرى من القرآن في سبيل بيان المقصود من اللفظ المراد تفسيره ، فهو تفسير للقرآن بالقرآن على النحو السابق . كما اتضح أيضاً كيف يوازن الطبري بين القراءات القرآنية في الآية مما يدل على علم كبير بقراءات القرآن وتوجيهها ، وقد ألف الطبري — كما قال في النص السابق — كتاباً مستقلاً في القراءات (٣٧) . وقد كان الطبري أيضاً يذكر سبب النزول إذا كان للآية سبب نزول ، ويروى الروايات المروية في ذلك ويوازن (٣٨) بينها .

وفي مواضع أخرى كثيرة من تفسير الطبري يوجه الألفاظ والتراكيب

(٣٥) ج ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(٣٦) راجع ج ١ ص ١٥٦ — ١٦٠ .

(٣٧) وتوجد منه نسخة خطية بمكتبة جامعة الأزهر . انظر : الطبري

للدكتور أحمد الحوفي ٩٤ — ٩٥ .

(٣٨) راجع مثلاً : ٢٥١/١ وما بعدها في سبب نزول قوله تعالى :

« ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون » (البقرة ٦) .

القرآنية من الناحية الإعرابية والنحوية (٣٩) .

وفي آيات الأحكام كان الطبري الفقيه يظهر بصورة واضحة في استنباط الأحكام الفقهية من الآيات التشريعية (٤٠) . ولم يكن الطبري فقيها فحسب ، بل كان صاحب مذهب فقهي مستقل متبوع لفترة من الزمن ، وله كتاب في (اختلاف الفقهاء) حققه الدكتور فريدريك كرن F. Kern (٤١) .

كما يتعرض الطبري في تفسيره لبعض مباحث علم الكلام والعقيدة (٤٢) . « وأيضاً فإن الطبري في تفسيره يروي بعض الروايات المسندة إلى ابن عباس والمحتوية على أخبار عن عالم الغيب لا ندرى — إن صحت نسبتها — مستند ابن عباس فيها : أهو من أسلم من أهل الكتاب ؟ أم أن لها مصدراً آخر لا نعلمه ؟ وذلك مثل ما يروي ابن جرير في تفسير قوله تعالى : « وإذا قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » (سورة البقرة : ٣٠) حيث يروي فيها « حدثنا أبو كريب قال : حدثنا عثمان ابن سعيد قال : حدثنا بشر بن عمار ، عن أبي روق ، عن الضحاك ، عن ابن عباس قال : كان إبليس من حى من أحياء الملائكة يقال لهم (الجن) خلقوا من نار السموم من بين الملائكة : قال : وكان اسمه الحارث . قال : وكان خازناً من خزان الجنة . قال : وخلق الملائكة كلهم من نور غير هذا الحى . قال : وخلق الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار — وهو لسان النار الذى يكون في طرفها إذا ألهبت — قال ، وخلق الإنسان من طين ، فأول من سكن الأرض الجن ،

(٣٩) راجع مثلاً : ٢٦٤/١ وغيرها كثير جداً .

(٤٠) راجع آيات الأحكام في تفسيره مثل آيات الصلاة والوضوء والصيام والزواج والطلاق وغيرها .

(٤١) راجع : منهاج التشريع الاسلامي في القرن الثاني الهجري من ٣٢ ومراجعة .

(٤٢) راجع مثلاً : ١٩٥/١ — ١٩٧ .

فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا • قال : فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة — وهم هذا الحي الذين يقال لهم الجن — فقتلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال • فلما فعل إبليس ذلك اغتر في نفسه وقال : قد صنعت شيئا لم يصنعه أحد ! قال : فاطلع الله على ذلك من قلبه ، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه فقال الله للملائكة الذين معه (إني جاعل في الأرض خليفة) فقالت الملائكة مجيبين له (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) كما أفسدت الجن وسفكت الدماء ، وإنما بعثنا عليهم لذلك ، فقال (إني أعلم ما لا تعلمون) يقول : إني قد أطلعت من قلب إبليس على ما لم تطلعوا عليه من كبره واغتراره • قال : ثم أمر بتربية آدم فرفعت ، فخلق الله آدم من طين لازب واللازب : المزج الصلب ، من حمأ مسنون — منتن • قال ، وإنما كان حمأ مسنونا بعد القراب ، قال : فخلق منه آدم بيده ، قال : فمكث أربعين ليلة جسدا ملقى ، فكان إبليس يأتيه فيضربه برجله فيصلصل — أي فيصوت — ••• إلى آخر هذه الرواية الطويلة » (٤٢) •

وقد سبق أن قدمنا في منهج التفسير عند ابن عباس قولنا في مثل هذه الرواية التي تذكر أخبارا عن عالم الغيب لا ندرى مستنده فيها •

ويحتوى تفسير الطبري أيضا على بحوث بيانية وبلاغية تتكلم عن « نظم القرآن ، ووصفه القريب ، وتأليفه البديع • الذي عجزت عن نظم مثل أصغر سورة منه الخطباء ، وكلت عن وصف شكل بعضه البلغاء ، وتحيرت في تأليفه الشعراء ، وتبلدت — قصورا عن أن تأتي بمثله — لديه أفهام الفهماء ، فلم يجدوا له إلا التسليم والإقرار بأنه من عند الواحد القهار » • وقد قال الطبري ذلك في سياق رده على بعض

أهل الإتحاد الذين حاولوا الطعن في شيء من بيان القرآن وبلاغته في
فاتحة الكتاب (٤٤) •

وفي الجملة ، فقد كان تفسير الطبري صورة متكاملة لثقافة عصره .
كلها ، حيث حوى الحديث ، والأثر ، والتفسير ، والقراءات ، واللغة ،
والنحو ، والشعر ، والفقه ، وعلم الكلام ، والبلاغة ، وذلك في منهج
عبقري • ومن ثم فإنه يعتبر دائرة معارف في كل ما يتصل من علوم
عصره بتفسير القرآن الكريم •

وأيضاً فإنه بهذا كله قد احتوى بذور المناهج والاتجاهات التفسيرية
التي ظهرت بعده •

هذا هو كتاب الطبري ومنهجه • وهناك كتب أخرى متعددة تطلب
عليها أيضاً نزعة كتاب الطبري العامة في الاتجاه نحو التفسير بالمأثور •
وإذ لا يتسع المجال لعرض شيء منها تفصيلاً فإننا نقدم هنا أسماء
أشهرها :

١ — بحر العلوم :

لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ) •

٢ — معالم التنزيل :

لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، الفقيه الشافعي
المحدث المفسر (ت ٥١٠ هـ) •

٣ — المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز :

لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المغربي الغرناطي
(٤٨١ — ٥٤٦ هـ) •

٤ - الكشف والبيان عن تفسير القرآن :

• لأبي إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٧ هـ)

٥ - تفسير القرآن العظيم :

لعماد الدين إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي الشافعي

• (٧٠٠ - ٧٧٤ هـ)

• وهو أهم كتب التفسير بالمأثور ، بعد كتاب الطبري •

٦ - الجواهر الحسان في تفسير القرآن :

لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي الجزائري المالكي

• (ت ٨٧٦ هـ)

كما تجدر الإشارة إلى أن جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
السيوطي الشافعي (٨٤٩ - ٩١١ هـ) جمع روايات التفسير بالمأثور في
كتاب سماه (الدر المنثور في التفسير بالمأثور) وقد طبع بهامشة كتاب
التفسير المنسوب إلى ابن عباس (تنوير المقياس) (٤٥) •

(٤٥) راجع مثلاً كتاب (التفسير والمفسرون) للأستاذ محمد حسين
الذهبي ج ١ •

المبحث السابع

اتجاه التفسير بالرأى

مما لا شك فيه أن كتاب الرازي (مفاتيح الغيب) يعتبر قمة الاتجاه في التفسير المستمدة على النظر العقلي بصورة رئيسة ، وقد كان إيغال الرازي في الاتجاه العقلي في التفسير سبباً في أن يقول عنه السيوطي :— وهو يتكلم عن اتجاهات التفسير « وصاحب العلوم العقلية — خصوصاً الإمام فخر الدين — قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها ، وخرج عن شيء إلى شيء حتى يقضى الناظر العجيب من عدم مطابقة المورد للآية . قال أبو حيان في (البجر) جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير ، وإذ ذلك قال بعض العلماء فيه كل شيء إلا التفسير (١) .

والمسألة في حقيقتها مسألة اختلاف أساسي في التكوين العقلي بين الرازي وبين هؤلاء الذين يحكمون عليه مثل هذا الحكم . أما السيوطي فرجل — على وجه العلوم — ذو اتجاه سلفي نحو المأثور ، لا يعدل بذلك شيئاً من النظر العقلي ، ولا تتسع العلوم عنده لترايد المعاني كما يفعل رجال من أمثال الرازي . وقد بدأ اتجاهه هذا واضحاً في مؤلفه التفسيري الذي أشرنا إليه من قبل ، وكتبه — على وجه العموم — تسير في هذا الاتجاه : وقد كان أعلم معاصريه بعلوم الحديث والرواية وطرق النقل .

وأما أبو حيان (محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي) (ت ٧٤٥ هـ) فقد كان رجلاً ذا نزعة لغوية ، وإماماً في النحو ، وقد انعكس اتجاهه هذا على تفسيره (البحر المحيط) بوضوح ، حيث يمكن أن نعتبره — إلى حد كبير — كتاباً في إعراب ألفاظ القرآن والمباحث الخاصة بلغته وقراءته . ومن ثم فإننا لن نعجب من حكمه على تفسير الرازي ، لاختلاف المنهج والتكوين العقلي بينهما .

أما الرازي فهي : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ،

الطبرمستقى الرازي ، الشافعي (فخر الدين) (٥٤٤ — ٦٠٦ هـ) •
وقد كان عقلا من العقول الكبيرة في تاريخ الإسلام ، وقد جمع بين
علوم عصره ، بيد أن النزعة العقلية قد غلبت عليه فصبغت علمه بـ
بطابع مميز • مؤلفات في علم الكلام وأصول الفقه ، وإلى
جانب ذلك فهو فيلسوف مفكر ذو نظر عقلي مستقل ، كما أنه لم يغفل
الفقه في كتاباته • أما كتابه في التفسير فهو (مفاتيح الغيب) وقد تجلّى
فيه بوضوح طبيعة العقلي العام ، كما انعكست فيه معارف الرازي
المختلفة التي حصلها وكتب فيها •

وكمثال على طريقته في التفسير ، تقدم تفسيره لفتح سورة الأنعام
وهو قوله تعالى « الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل
الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » حيث يقول في تفسير
هذه الآية : « اعلم أن الكلام المستقصى في قوله « الحمد لله » قد سبق
في تفسير سورة الفاتحة • ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الفوائد ، وفيه
مسائل :

المسألة الأولى : في الفرق بين المدح ، والحمد ، والشكر •

اعلم أن المدح أعم من الحمد ، والحمد أعم من الشكر • أما بيان
أن المدح أعم من الحمد ، لأن المدح يحصل للعاقل وغير العاقل • ألا ترى
أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله ، فكذلك قد يمدح
الولؤ لحسن شكله وإطاعة خلقته ، ويمدح الياقوت على نهاية صفائه
فيقال ، ما أحسنه وما أصفاه • وأما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل
المختار على ما يصدر منه من الإنعام والإحسان ، فثبت أن المدح أعم
من الحمد •

وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر ، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم
الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام ، سواء كان ذلك الإنعام واصلًا
إليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل إنعام وصل

إليك وحصل عندك • فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد • وهو أعم من الشكر •

وبعد هذا التقديم بالفرقة بين معاني الألفاظ الثلاثة التي قد تبدو متساوية في مدلولها — يرتب الرازي على هذه الفرقة استنباطاً آخر في تفسير الآية ، حيث يقول : « إذا عرفت هذا فنقول : إنما لم يقل (المدح لله) لأننا بينا أن المدح كما يحصل الفاعل المختار فقد يحصل لغيره • أما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار فكان قوله (الحمد لله) تصريحاً بأن المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار ، خلقه بالتقدير والمشيئة ، وليس علة موجبة له أيجاب العلة لعلولها • ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين » (٢) •

وهكذا يولد الرازي المعنى والاستنباط العقلي من التعبير بلفظ (الحمد) مستنبطاً من مجرد هذا التعبير قاعدة هامة في أصول الدين من حيث صفات الخالق جل وتعالى شأنه •

ويواصل الرازي الاستنباط من التعبير بلفظ (الحمد) فيقول : « وإنما لم يقل (الشكر لله) لأننا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمة بسبب إنعام صدر منه ووصل إليك • وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمة بسبب ما وصل إليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الأصلي له وصول النعمة إليه ، وهذه درجة حقيرة • فأما إذا قال (الحمد لله) فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقاً للحمد ، لا لخصوص أنه تعالى أوصل النعمة إليه ، فيكون الإخلاص أكمل ، واستعراق القلب في مشاهدة نور الحق أتم ، وانقطاع عما سوى الحق أقوى وأثبت » (٣) •

وهكذا يستخلص الرازي من التعبير بلفظ (الحمد) معاني في صفات الله تعالى ، تتردد فيها مصطلحات من علم الكلام ، والفلسفة ،

(٢) مفاتيح الغيب ج ٤ ص ٢

(٣) مفاتيح الغيب ج ٤ ص ٣

والتصوف • مثل (العلة) و (المؤثر) و (المشيئة) و (استغراق القلب في مشاهدة نور الحق) وغير ذلك وهذا كله في المسألة الأولى من ست مسائل كبيرة في قوله تعالى (الحمد لله) ، وليست هذه المسائل الست هي كل ما يفسر به الرازي هاتين الكلمتين ، إنما هي معاني قليلة العدد استخلصها من تفسيره المستقصى لكلمتي (الحمد لله) ، على ما أشار من قبل •

أما المسألة الثانية فيقول الرازي فيها : « (الحمد) لفظ مفرد ، حلى بالالف واللام فيفيد أصل الماهية • إذا ثبت هذا فنقول : قوله (الحمد لله) يفيد أن هذه الماهية لله ، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله ، فهذا يقتضي أن جميع أقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس إلا الله سبحانه • ويريد الرازي : أن هذا معناه قصر جنس الحمد على الله سبحانه وتعالى • فإذا قرر ذلك ، قدم ما يتحمل أن يعترض عليه به في ذلك وأجاب عنه ، على النحو التالي :

« فإن قيل : إن شكر النعم واجب ، مثل شكر الأستاذ على تعليمه ، وشكر السلطان على عدله ، وشكر المحسن على إحسانه ، كما قال عليه السلام (ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله) •

قلنا : المحمود والمشكور في الحقيقة ليس إلا الله وبيانه من وجوه :

أولا : صدور الإحسان من العبد يتوقف على حصول داغية الإحسان في قلب العبد ، وحصول تلك الداغية في القلب ليس من العبد ، وإلا لافتقر في حصولها إلى داغية أخرى ، ولزم التسلسل • بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه • فتلك الداغية عند حصولها يجب الفعل ، وعند زوالها يمنع الفعل • فيكون المحسن في الحقيقة ليس إلا الله ، فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى • ويستطرد الرازي — في كلام طويل — في الاستدلال العقلي بوجوه أخرى على أن الله وحده هو المستحق للحمد •

ثم يعلل في (المسألة الثالثة) لسر التعبير القرآني في قوله تعالى (الحمد لله) حيث قال الله تعالى ذلك ، ولم يقل (أحمد الله) ويعلل الرازي لذلك — بطريقته السابقة في الحجاج والاستنباط العقلي وتوليد الأفكار والمعاني — في وجوه متعددة من الاستدلال (٤) .

أما المسألة الرابعة فيقول فيها : « اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سور خمسة : أولها : الفاتحة فقال (الحمد لله رب العالمين) ، وثانيها : في أول هذه السورة ، فقال (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) ، والأول أعم ، لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين) يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى ، أما قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) لا يدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور ، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات ، فكان التخميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التخميد المذكور في سورة الفاتحة ، يتفصيل لتلك الجملة » . وهكذا يتتبع الرازي بقية هوائن ورود (الحمد لله) في أوائل القرآن ، بمثل ما سبق من النظر العقلي ، والتعليل ، والاستنباط ، والاستدلال (٥) .

أما المسألة الخامسة في قوله (الحمد لله) ففيها قولان :

الأول : المراد منه (احمدا الله تعالى) . وإنما جاء على صيغة الخبر لفوائد :

أحدها : أن قوله (الحمد لله) ويفيد تعليم اللفظ والمعنى ، ولو قال (احمدا) لم يحصل مجموع هاتين الفائدةين .

وثانيها : أنه يقيد أنه تعالى مستحق الحمد ، سواء حمده حامد أو لم يحمده .

(٤) انظر : مفاتيح الغيب ج ٤ ص ٤ — ٥ .

(٥) راجع : ص ٥ — ٦ .

وثالثها : أن المقصود منه ذكر الحجة « • وهكذا يستطرد
الرازي في تفسيره بطريقة التفريع والتوليد واستنباط المعاني الدقيقة ،
والاستدلال العقلي عليها^(٦) ثم ينتهي من ذلك كله إلى قوله :

« فثبت أن تذكير النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين » :

إحداهما : الاستدلال بحدوثها على الإقرار بوجود الله تعالى •

وثانيها : أن الشعور بكونها نعماً يوجب ظهور حب الله في القلب •

ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران •

فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة فقال :

« الحمد لله رب العالمين » • واعلم أن هذه الكلمة بحر لا ساحل له ،

لأن العالم اسم لكل ما سوى الله تعالى • وما سوى الله إما جسم ،

أو حال فيه ، أو لا جسم ولا حال فيه وهو الأرواح •

ثم الأجسام ، إما فلكية ، وإما عنصرية •

أما الفلكيات فأولها العرش المجيد ، ثم الكرسي الرفيع ، ويجب على

العاقل أن يعرف أن العرش ما هو ؟ وأن الكرسي ما هو ؟ وأن يعرف

صفاتها وأحوالها • ثم يتأمل أن (اللوح المحفوظ) و (القلم)

و (الرفرف) و (البيت المعمور) و (سدرة المنتهى) ما هي ؟

وأن يعرف حقائقها ، ثم يتفكر في طبقات السموات ، وكيفية

اتساعها ، وأجرامها ، وأبعادها •

ثم يتأمل في الكواكب^(٧) الثابتة ، والسيارة ، ثم يتأمل في عالم

العناصر الأربعة ، والمواليد الثلاثة وهي المعادن ، والنبات ، والحيوان ،

ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحقيرة والضعيفة

كالبق والبعوض • ثم ينقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض ، وأنواعها

القريبة والبعيدة ، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها •

(٦) ج ٤ ص ٦ - ٧ •

(٧) يعني : من وجهة نظره ، ونظر العلم في ذلك الوقت .

ثم ينتقل منها إلى تعرف مراتب الأرواح السفلية ، والعلوية ،
والعرشية ، والفلكية ، ومراتب الأرواح المقدسة من علائق الأجسام
المشار إليها بقوله : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » (٨) .

فإذا استحضر مجموع هذه الأشياء — بقدر القدرة والطلاقة —
فقد حضر في عقله ذرة من معرفة العالم ، وهو كل ما سوى الله تعالى ،
ثم عند هذا يعرف أن كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في
ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلائقها — فمن إيجاد الحق « ومن جوده
ووجوده » فعند هذا يعرف من معنى قوله « الحمد لله رب العالمين »
ذرة . وهذا بحر لا ساحل فيه ، وكلام لا آخر له (٩) .

كل هذا ولم ينته الرازي من تفسيره لكلماتي « الحمد لله » . وبعد
أن ينتهي من ذلك يبدأ في تفسير قوله تعالى « الذي خلق السموات
والأرض » (١٠) .

وأعتقد أن القارئ لابد أن يتفق معي في أن النماذج السابقة تقدم
نمطاً مختلفاً في منهجه عما سبق أن قرأناه عن تفسير الطبري ومنهجه ،
فالرازي هنا — وفي كل ما يكتبه — مفكر واسع المعرفة بجوانب العلم ،
يجمع بين شمول العلم دقة النظر وعمقه في استخراج المعاني من الآيات
والاستدلال لها ، وإيراد كل ما يمكن أن يقدمه العقل من اعتراض ، ثم
رده المفصل عليه .

والرازي هنا — وفي كل ما يكتبه — رجل حصل معارف عصره ،
لكن الطابع العقلي والفلسفي غالب على تفكيره وتفسيره . وكثيراً
ما يقدم لنا معرفة عصره بالفلك والطبيعة والرياضيات بين ثنايا تفسيره
للآيات .

(٨) سورة الأنبياء : ١٩ .

(٩) مفاتيح الغيب ج ٤ ص ٧ .

(١٠) انظر : المستشرق : ٧١ .

ومن الملاحظات الجائزة للرازي أنه كان - مع غلبة هذه النزعة العقلية عليه - سأل العقيدة والمذهب . ومن ثم قائنه عمد إلى ما قدمه المعتزلة من تفسير يؤيد مبادئهم في بعض الآيات ، وعرج عليه بالمناقشات والرد والحجاج .

وقد كانت نفس السورة التي استشهدنا بشيء من تفسيره لفتحتها (وهي سورة الأنعام) - مجالا لتعقبه بعض آراء المعتزلة ، ومناقشتها في حجاج عقلي ، ينصف فيه الخصوم ويعرض وجهة نظرهم كاملة ، ثم ينتهي عليها بالرد . ويمكن أن نأخذ مثالا على ذلك تفسيره لقوله تعالى « والذين كذبوا بآياتنا هم وبكم في الظلمات ، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » (١١) (آية ٣٩) وتفسيره لقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (١٢) (آية ١٠٣) .

ويقول جولد تسيهر في ذلك : « وقد عمد المتكلم الكبير والفيلسوف الديلمي فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ ، ع. ١٢٠٩ م) في تفسيره العظيم المسمى « مفاتيح العقين » - الذي ينبغي عدم خاتمة أدب التفسير المسمى « الأضواء على الاستمرار على ملاحظة ما تستنبطه إلهامية المعتزلة عن طريق العقلية ، وفي مقدمتها من حين إلى آخر بطريقه وافيه » (١٣) .

وهناك دلائل متعددة تشير إلى أن الرازي توفي قبل إكمال تفسيره هذا ، وقد أكفاه من بعده بعض العلماء (١٤) .

(١١) مفاتيح العقين ، ص ١٦٤ .

(١٢) السابق ص ١٦٨ - ١٧٥ .

(١٣) مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٤٦ .

(١٤) لا يتسع المجال هنا لتحقيق قضية من اكمله ، وهي تحتاج إلى بحث مستقل راجع مثلا : كشف الظنون ٢/٢٩٩ وشذرات الذهب ٥/٢١٠ .

وتجدر الإشارة إلى أن هناك كتباً أخرى في التفسير بالرأى منها :

١ — « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » •

لأبى الخير عبد الله بن عمر البضاوى الشافعى (ت ٦٩١ هـ) •

٢ — « إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم » •

لأبى السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادى الحنفى
(ت ٩٨٢ هـ) •

(وهو مطبوع بهامش النسخة التى رجعنا إليها فى تفسير الرازى) •

٣ — « روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى » •

لشهاب الدين السيد محمود أفندى الألوسى البغدادى الحنفى
(ت ١٢٧٠ هـ) •

المبحث الثاني

اتجاه المتزلة في التفسير

(١)

لعله ينبغي أن نقرر من أول الأمر أن الإحاطة الكاملة بكل عقائد المعتزلة وآرائهم لن تكون متاحة بصورة تفصيلية في هذا العرض الموجز المتجمل بتاريخ التفسير القرآني واتجاهه .

لكننا سنقدم مجموعة من الأفكار الرئيسية في عقيدتهم نرى أنها تكفي في إعطاء صورة مقبولة عن آرائهم ، وانعكاس هذه الآراء في تفسيرهم لكتاب الله .

ومما لا شك فيه أن المعتزلة نشأت كفرقة إسلامية تدافع عن الإسلام وعقائده ، وتتقدم تصوراً عقلياً لهذه العقائد مبنيّاً على مقولات العقل ومنطقه المشترك بين الناس جميعاً . يبدو أنهم جعلوا (العقل البشري) مقياسهم الأساسي ومنطلقهم إلى الحكم على الأمور كلها ، بما فيها تلك الأمور الدينية .

ويبدو من نصوص كثيرة عند المعتزلة أن العقل يسبق عندهم السنة والإجماع والقياس ، حيث حكموه في كل ما روي من ذلك واتصل به . وسنرى من آثار ذلك أنهم نظروا إلى الأنبياء ، والصحابة ، وأولياء الله ، بما يخالفون فيه جمهور المسلمين جميعهم .

ومن آثار ذلك أيضاً أنهم نظروا في شيء من أمور الدين ذات الطابع العيني نظرة يختلفون فيها مع نظرة أهل السنة إليها .

(٢)

وقد اتفق المعتزلة على أنه لا يستحق أحد وصف الاعتزال حتى يجمع القول بأصول المعتزلة الخمسة ، التي تفرعت عنها آراؤهم التفصيلية ، وهذه الأصول هي :

١ - التوحيد :

ويعنون به أن الله قادر ، وعالم وحى ، وسميع ، وبصير ، ومدرِك للمدركات ، وموجود ، وقديم ، ولا يشابه الحوادث في شيء من ذلك .
وقد انبنى على مفهوم ذلك عندهم القول بأنه : لا تجوز رؤية الله ، وأن القرآن مخلوق .

يقول القاضى عبد الجبار (١) : « وما يجب نفيه عن الله تعالى : الرؤية » يعنى : إمكان رؤيته ، وذلك لاتجاههم إلى تنزيه الله عن كل معنى من معانى التشبيه أو التجسيم ، وهم يستدلون على ذلك بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » الأنعام ١٠٣ . ويؤلزن الآيات التى يستشهد بها مخالفوهم على إمكان الرؤية مثل قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة » القيامة ٢٢ — ٢٣ حيث يقول القاضى عبد الجبار : « إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة ، والنظرة هنا بمعنى الانتظار قد ورد في قوله تعالى : « منتظرة إلى ميسرة » البقرة ٢٨٠ أى فانتظار » (٢) .

وأما مذهبهم في القرآن فهو أنه « كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث ، وليس قديماً ، لأن القول بقدمه يعنى — في عقيدتهم — تعدد القدماء ، والله وحده هو القديم الذى لا أول لوجوده » (٣) .

(١) هو قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد (المتوفى سنة ٤١٥ هـ) شيخ المستزلة وإمامهم في زمانه ، ألف في (أصول الفقه) و (علوم القرآن) وكان على دراية واسعة بالحديث ، وألمى فيه ، وذلك بالإضافة إلى مؤلفاته الكثيرة في علم الكلام .
راجع مثلاً : مقدمة كتابه الكبير (شرح الأصول الخمسة) ص ٢٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥ وهم يستشهدون لذلك أيضاً بما يروونه من شعر .

(٣) راجع : السليق ص ١٨١ وما بعدها .

ويستدلون لقولهم هذا بأن : « القرآن يتقدم بنفسه على بعض وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ، إذ التقديم هو ما لا يتقدمه غيره ، يبين ذلك أن الهمزة في قوله : (الحمد لله) متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت معه القدم ، وهكذا الحال في جميع سور القرآن » ويستدلون على ذلك أيضاً بأن الله يقول عن القرآن الكريم « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » الأنبياء ٢ والذكر هو القرآن ، بدليل قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (الحجر ٩) فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل ، والمنزل لا يكون إلا محدثاً ، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر لأنه قال : « وإنا له لحافظون » فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه (١) .

٢ - المدل :

والمراد به عندهم أن الله يوصف بالمدل فلا يفعل القبيح ، ولا يختاره ، ولا يفعل بما هو واجب عليه ، وأن أعماله كلها حسنة « تحريم الدلالة على ذلك أن الله تعالى تمدح ينفي الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال : « وما ربك بظلام للعبيد » فصلت ٤٦ ، وقال : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » النساء ٤٠ وقال : « ولا يظلم ربك أحدا » الكهف ٤٩ » .

وبناء على هذا فإن أعمال العباد عند الاعتزلة غير مخلوطة فيهم ، بل إنهم هم المحدثون لها (٢) . ومعنى هذا أن الإنسان حر مختار خالق لأفعاله ، ومن هنا جاز حسابه عليها . ومن ثم فإن الله تعالى — عندهم — لا يخلق أعمال العباد التي تحوى الظلم والجور ، ثم يحاسبهم عليها ، لأنه عادل .

(٤) نفسه من ٥٢١ — ٥٢٢ .

(٥) شرح الأصول الخمسة من ٢٢٢ .

٣ — الوعد والوعيد :

ومن مضمومة عندهم أن الإيمان اعتقاد وإقرار وتصديق لهما بالعمل ، والإيمان يزيد وينقص ، وأن مقتضى الوعد والوعيد في النصوص الدينية أنه يجب على الله عقاب العاصي كما يجب عليه إثابة المطيع ، وعندهم أيضاً أن الفاسق يخلد في النار ويعذب بها أبداً .

ويعبر القاضي عبد الجبار عن هذا بقوله : « إن العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين : أما أن يعفى عنه ، أو لا يعفى عنه . فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالداً وهو الذي نقوله — وإن عفى عنه فلا يخلو إما أن يدخل الجنة أو لا . »

فإن لم يدخل الجنة لم يصح ، لأنه لا دار بين الجنة والنار ، فإذا لم يكن في النار ، وجب أن يكون في الجنة لا محالة .

وإذا دخل الجنة فلا يخلو « إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه ، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يكون حالة متميزاً عن حال الوالدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين . ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه غير مستحق ، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ^(٦) . »

٤ — المنزلة بين المنزلتين :

وعندهم أن مرتكب الكبيرة لا يكون كافراً ولا مؤمناً ، بل « في منزلة بين المنزلتين » وتروى رواية مشهورة جداً في كتب التاريخ والفرق ،

(٦) السابق ص ٦٦٦ — ٦٦٧. ونحن هنا نبين وجهات نظرهم واستشهادهم ، لنرى كيف انعكست في تفسيرهم للقرآن الكريم . لكننا ننبه في وضوح على أن لجمهور أهل السنة ردوداً قوية على كل ما يحتج به المعتزلة . وستورد بعضها .

تذهب إلى أن (فرقة المعتزلة) نشأت أصلاً عندما انفصل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عن حلقة الحسن البصري بسبب قولهما بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين .

٥ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وعندهم أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلا ما يحكى عن شذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد . والذي يدل على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » آل عمران ١١٠ والغرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندهم أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل فلا يجوز المدول عنه إلى الأمر الصعب ، وإلا وجب الالتجاء إلى الأمر الصعب ، لقوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تقىء إلى أمر الله » الخجرات ٩ فبدأ أولاً بإصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها (٢) .

(٣)

ونستطيع أن نأخذ صورة واضحة عن كثير من آرائهم التفصيلية في ذلك إذا تصفحنا مثلاً آراء إمام كبير من أئمتهم المتقدمين . وهو النظام أبو إسحق إبراهيم بن سيار بن كبار . أحد كبار زعمائهم بالبصرة (المتوفى ٢٣١ هـ) وقد تتلمذ النظام على يد خاله وأستاذه أبي الهذيل العلاف . « وقد آمن النظام في قراءة كتب الفلاسفة ، وكان من صغره يتوقد ذكاء ويتدفق فصاحة » وقد وقف على جميع التيارات الفكرية في

عصره^(٨) . وقد كان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) أكبر تلاميذ النظام .

ومن الأفكار ذات الأهمية الخاصة التي قد تلقى ضوئاً على آراء المعتزلة ما يرويه الدكتور أبو ريده في كتابة هذا من أن كبار المعتزلة الأولين كانوا من الموالي « وكبار المعتزلة الأولين كلهم من الموالي ، وبينهم اتحاد في أصول المذهب ، وتلاحم بالمصاهرة ، فمثلاً زوج أبو الهذيل أخته لوالد النظام ، وزوج عمرو بن عبيد إحدى أختيه لواصل والأخرى لأبي الهذيل ، بل كان بينهم أيضاً تجاور في المسكن »^(٩) ونجد بعض وجوه الشبه بين مذاهب المعتزلة ومذاهب كانت موجودة قبلهم عند الفرس وغيرهم ، أفلا يكون ظهور الاعتزال والمعتزلة — من بغض النواحي ، ورغم دفاعهم المجيد عن الإسلام — أشبه برد فعل من جانب الموالي عارضوا به سلطان الإسلام أو ثقافته ؟ قارن في هذا ما يقوله شرنيير^(١٠) .

والنظام — والمعتزلة بعلمة — ينقدون الحديث ورواته ، ولو كانوا من الصحابة الأولين . وحكى البغدادي عن النظام أنه كان يزعم أن الخبر المتواتر ليس طريقاً إلى العلم ، وليس حجة ، وأنه كان يجوز وقوعه كذباً^(١١) . كما يروي ابن حجر العسقلاني أن النظام كان أشد الناس إزراء على أهل الحديث^(١٢) . ويتحدث ابن قتيبة عن النظام على أنه كان من أكبر الطاعنين في الحديث ، وفي الصحابة ، المكذبين لهم^(١٣) .

(٨) انظر : إبراهيم بن سنيار النظام للدكتور أبي ريده ص ١١ ومراجعته .

(٩) السابق ص ١٢ وراجع : ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ١٩ و ٢١ .

(١٠) السابق (هامش) ص ١٢ ، وراجع :

Martin Schreiner' studien über geschwa ben fehuda

طبرلين ، ١٩٠٠ ص ٥ — ٢٥ .

(١١) الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

(١٢) لسان الميزان ٦٧/١ .

(١٣) تأويل مختلف الحديث .

ومن تطبيق المعتزلة لأصلهم الأول وهو (التوحيد) أنهم كانوا يؤلون الآيات التي وردت فيها صفات الله في القرآن تأويلاً يخرجها عن ظاهر معناها أحياناً ، وقد روى لنا عن النظام تأويل من هذا النوع ، فمعنى اتصاف الله بالعلم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، وكذلك القول في سائر صفات الذات . ومعنى الوجه هنا على التوسيع لا على الحقيقة ، وهو مثل قول العرب : لولا وجهك لم أفعل ذلك أى لولا أنت . وهو يفسر (اليد) بمعنى النعمة (١٤) .

• • نصل من ذلك كله إلى أن المعتزلة قد نهجوا في عقائدهم — التي انعكست في تفسيرهم للقرآن — نهجاً يخالف ما عليه أهل السنة . وقد كان حكم كثير من علماء أهل السنة عليهم شديداً . حيث يقول ابن القيم مثلاً عن تفسيرهم : « إنه زبالة الأذهان ، ونخالة الأفكار ، وغفار الآراء ، ووساس الصدور فملأوا به الأوراق سواداً ، والقلوب شكوكاً ، والعلم فساداً . وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي ، والهوى على العقل » (١٥) .

كما نجد السيوطي يتحدث عن تفسير (الكشاف) للزمخشري في معرض كلامه عن المبتدع الذي ليس له قصد إلا تحريف الآيات وتسويتها على مذاهبه الفاسد ، بحيث أنه متى لاح له شاردة من بعيد اقتصرها ، أو وجد موضعاً له فيه أدنى مجال سارع إليه » (١٦) .

(٤)

ومما لا شك فيه أن أكبر تفاسير المعتزلة التي بقيت لنا هو تفسير (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)

(١٤) إبراهيم بن سيار النظام ص ٤٢ وراجع : مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٦٧ ، ١٧٩ ص ٨٨ .
(١٥) أعلام الموقعين ١/ ٧٨ .
(١٦) الاتقان ٢/ ٣٢٥ .

أجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الخوارزمي ، الحنفى ، المعتزلى
(ت ١٣٨ هـ) ويعتبر الكشاف أيضاً من أكبر كتب التفسير التى شرحت
كثيراً من وجوه الأعجاز فى آيات القرآن من حيث نظمها وبلاغتها
وتركيب ألفاظها ، مما يدخل فى باب التفسير البيانى أو البلاغى لآيات
القرآن الكريم . ومن هنا يعتبر تفسير الزمخشري كتاباً جامعاً بين
اتجاه التفسير الاعتزالى واتجاه التفسير البلاغى ، ويعتبر كتاباً أساسياً
ورائد فى كلا الاتجاهين .

ومن تفسير الزمخشري الذى تبدو فيه النزعة الاعتزالية فى وضوح
ما يذكره فى تفسير قوله تعالى مخاطباً رسوله ﷺ (عفا الله عنك لم
أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) (١٧) . حيث
يقول الزمخشري فى تفسير ما عفا الله عنك : كتابة عن الجناية ، لأن
العفو رادف لها ، ومعناه : أخطأت ويئس ما فعلت » (١٨) وقد تعقبه
مفسرو أهل السنة ببيان ما فى تفسيره هذا — وما يماثله — من خطأ فى
الفهم وسوء أدب مع سيد البشر عليه الصلاة والسلام (١٩) .

وحين يفسر قوله تعالى « ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم
أكنة أن يفقهوه وفى أذانهم وقرا » (٢٠) فإنه يحمل نسبة جعل الأكنة
على القلوب إلى الله — وهو ما تصرح به الآية — على سبيل التمثيل ،
حتى لا يردى ذلك إلى القول بأن الله أراد منهم الشر وحكم عليهم به .
يقول : « والأكنة على القلوب والوقر فى الأذان مثل فى نبر قلوبهم
ومسامعهم عن قبوله واعتقاد صحته . ووجه إسناد الفعل إلى ذاته
وهو قوله (وجعلنا) للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم كأنهم

(١٧) التوبة ٤٣ .

(١٨) الكشاف ١٥٢/٢ .

(١٩) راجع : حاشية الكشاف . وسنعود الى تفسير هذا فى آخر
هذا المبحث .

(٢٠) الأنعام ٢٥ .

مجبأون عليه • أو هي حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم : وفي آذننا
وقرر ومن بيننا وبينك حجاب» (٢١) •

وحينما يفسر قوله تعالى « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا • بلى ، شهدنا ،
أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » (٢٢) • فإنه يحمل ذلك
على التمثيل والتخييل لا أنه حدث حقيقة • لأن ذلك أمر غيبى لا يجرى
حسب مقولات العقول البشرية • يقول الزمخشري إن ذلك « من باب
التمثيل والتخييل ، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته
ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها فيهم وجعلها
مميزة بين الضلالة والهدى ، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال
لهم : ألست بربكم ؟ وكانهم قالوا : بلى أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا ،
أقررنا بوحدانيتك وباب التمثيل واسع فى كلام الله تعالى » (٢٣) •

وحين يفسر الزمخشري قوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا
مترفينها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » الإسراء ١٦ ،
يقول : « وإذا دنا وقت إهلاك قوم ولم يبق من زمان إيمانهم إلا قليل
أمرناهم ففسقوا ، أى أمرناهم بالفسق ففعلوا ، والأمر مجاز لأن
حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : افسقوا ، وهذا لا يكون ، فبقى
أن يكون مجازاً ، ووجه المجاز أنه نصب عليهم النعمة صبا فجعلوها
ذريعة إلى المعاصى واتباع الشهوات ، فكانهم مأمورون بذلك لتسبب
إبلاء النعمة فيه ، وإنما خولهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير
ويتمكنوا من الإحسان والبر ، كما خلقهم أصحاباً أقوياء ، وأقدرهم على
الخير والشر ، وطلب إثارة الطاعة على المعصية ، فأثروا بالفسوق ، فلما

-
- (٢١) الكشاف ٨/٢ .
 - (٢٢) الاعراف ١٧٢ .
 - (٢٣) الكشاف ١٠٢/٢ .

فسقوا حق عليهم القول وهو كلمة العذاب قدمهم ﴿٢٤﴾ .

وهكذا يحاول الزمخشري أن يحمل الآية حملاً بهذا الطريق التأويلي البعيد لتتوافق مع أصلهم الثاني في القول بالعدل الإلهي وحرية الإرادة البشرية المطلقة وأن الإنسان هو الذي يخلق بنفسه أفعاله المحدثه .

ويستشعر الزمخشري أن تأويله هذا لن يقطع الخصم بسهولة ، ومن ثم نراه يحاول أن يستقصى الكلام فيه بإيراد الاعتراضات ومحاولة الرد عليها فيقول :

فإن قلت : هلا زعمت أن معناه (أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟) .

ويرد الزمخشري على ذلك — مستعينا بعلمه الكبير بأساليب البيان العربية — فيقول : إن حذف (٢٥) ما لا دليل عليه غير جائز ، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ؟ وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن (فسقوا) يدل عليه . ويستدل الزمخشري لذلك بأن هذا الأسلوب البياني في الكلام مشهور مستفيض في كلام العرب : تقول : أمرته فقام وأمرته فكتب ، ولا يفهم منها إلا أن المأمور به قيام وقراءة . ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب (٢٦) .

هذا ما يقوله الزمخشري ، لسكن الذي يفسر القرآن بالقرآن (٢٧) يأتي إلى ذهنه عندئذ قوله تعالى « قل : إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون » الأعراف ٢٨ وقوله « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم

(٢٤) الكشف ٢/٣٥٤ — ٣٥٥ .

(٢٥) وهو : أمرناهم (بالطاعات) .

(٢٦) الكشف ٢/٣٥٥ .

(٢٧) يعنى آيات منه بآيات أخرى ، وهو منهج في التفسير معتمد لا يرد ، لأن الله تعالى حين يبين بعض كلامه ببعض كلامه الآخر : لا يبقى لإنسان وجه مقبول في رده .

لعلكم تذكرون » . النحل ٩٠ وهذا تصريح لاخفاء فيه بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وإنما يأمر بنقيضها من العدل والخير والبر .

وإذا ثبت هذا استحال أن يكون معنى الآية التي نتكلم عنها « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينها » أن الله يأمرهم بالفحشاء أو بما يؤدي إليها . أفلا يقوم هذا قرينة كافية تدل على أن الأمور به المحذوف في الآية إنما هو ما يأمر الله به مما صرح به في آية النحل السابقة ، من البر والطاعات ، فيكون ومعناها : أمرنا مترفينها بالطاعات التي نأمر بها سائر العباد ، فخالفوا أمرنا وفسقوا فحق عليهم القول ودمرناهم ؟ .

هذا ما يأتي في أذهاننا حين نفسر القرآن بالقرآن على النحو السابق .

لكن الزمخشري في سياق كلامه يرد على هذا أيضاً ، ويقول : إنه لا يصح ، أن قوله (فسقوا) يدافعه ، فكانك أظهرت شيئاً وأنت تدعي إضمار خلافه ، فكان صرف الأمر في المجاز على النحو السابق هو الوجه المقبول (٢٨) .

هذه وجهة الزمخشري في تفسيرها . لكننا نرى أن تفسير آية الإسراء هذه بآيتي الاعراف والنحل السابقتين أولى من الالتزام في تفسيرها بما ذكره الزمخشري من أسلوب بياني في مثل كلام العرب (أمرته فقام) على اعتبار أن الأمور به المحذوف هنا إنما هو القيام بمعنى (أمرته بالقيام فقام) ونؤيد وجهة نظرنا هنا بدليلين :

الأول : أننا نجد من كلام العرب المنتشر المألوف أيضاً (أمرته فعصاني) وكما هو واضح من هذا الأسلوب يستحيل أن يكون الأمر به المحذوف هو (العصيان) ، إنما معناها : أمرته بالامتثال لأمرى فعصاني

ولم يمتثل • وبناء على هذا نرى أنه قد صحح من أساليب العرب البيانية أيضاً أن المأمور به المحذوف قد يكون أحياناً نقيض ما فعله الذي صدر إليه الأمر ، فلم لا يصح إذن أن يكون المأمور به المحذوف هو (الطاعات) وهي نقيض ما فعله القوم الذين حُق عليهم التدمير؟ ويؤيد هذا في وضوح ما ورد في آيتي الأعراف والإسراء من التصريح بأن الله تعالى لا يأمر بالفحشاء ، بل بالعدل والبر والخير •

والثاني : أنه قد ورد في كلام الزمخشري نفسه في تقريره للمجاز الذي فسره به الآية ما نصه : أن الله سب عليهم النعمة صياً : شجملوها ذريعة إلى المباحة فكأنهم أدرأوا بنسب لتسبب النعمة فيها ، مع أنه خولهم النعمة ليعلموا بالخير « وطلب منهم إثارة الطاعة على المعصية » فثاروا ففسدوا ، وحق عليهم التدمير •

وفي هذا تصريح واضح من الزمخشري بأن المطلوب منهم المأمورين به إنما هو الطاعات • وهو ما نراه أقرب في تفسير الآية من التأويل المجازي الذي آثره الزمخشري : مع ما فيه من بعد حيث يكون معناه : أمرنا مترفياً بصنب النعمة عليهم ، فلما فسقوا كان صب النعمة في مقام أمرهم بالفسوق ، لأنه هو الذي أدى إليه • ثم ، ألا يكون في هذا التفسير المجازي نفسه ما يتضمن ما يؤدي إلى القول بأن الله تعالى حين صب عليهم النعم صياً — وهو يريد إهلاكهم في الحقيقة — قد قصد ضمناً إلى أن يفعلوا المعاصي فيهلكهم ، وبهذا يكون مريداً لما يصرح المعتزلة في أصلهم الثاني (وهو العدل) بأن الله لا يريد ولا يخلقه ، إنما العباد أنفسهم هم الذين يخلقون أفعالهم دون إرادة إلهية « كما يقولون » من هنا نرى أن الزمخشري لم يفلح في أن يقتنعنا بتفسير مجازي يحمل الآية في اتساق على مبدئهم في العدل بمفهومه عندهم •

واستكمالاً للكلام في الآية نقول : إن المشهور في قراءة الآية هو

(أمرنا) بتخفيف الميم ، وقد اختلف المفسرون المنتسبون إلى أهل السنة في معناها :

ف قيل : أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، أمراً قدرياً ، يجب أن نؤمن به كما نؤمن بالقضاء والقدر على وجه العموم ، دون خوض في تفصيل القول فيها •

وقيل : أمرناهم بالطاعات ، ففعلوا الفواحش ، فاستحقوا العقوبة ، وقد رواه ابن جريح عن ابن عباس • وقاله سعيد بن جبير أيضاً •

وقال ابن جرير : وقد يحتمل أن يكون معناه ، جعلناهم أمراء • وذلك يجيء على قراءة تشديد الميم (أمرنا) ، وقد روى هذا أيضاً عن ابن عباس حيث قال — فيما رواه عنه علي بن أبي طلحة (٢٩) — سلطنا أشرارها فعضوا فيها ، ويكون هذا مثل قوله تعالى : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها » الأنعام ١٢٣ وروى هذا التفسير أيضاً عن أبي العالية ، ومجاهد ، والربيع بن أنس •

وروى العوفي عن ابن عباس أيضاً في تفسيرها (أمرنا مترفيها) يعني : أكثرنا عددهم ، وهو مروي عن عكرمة ، والحسن ، والضحاك ، وقتادة ، وعن مالك عن الزهري •

وقد استشهد لهذا التفسير بما روى عن النبي ﷺ قال « خير مال امرئ له مهرة مأمورة ، أو مسكة مأبورة » وروى فيه أيضاً : مسكة مأثورة ومهرة مأمورة ، أي كثيرة النتاج (٣٠) أما مأبورة فمعناها هنا ممهدة •

(٢٩) وهو من شرق الرواية الجيدة عن ابن عباس ، كما سبق في منهجه ، وقد شهد لها أحمد بن حنبل •

(٣٠) راجع مثلاً : بسند أحمد ١٧٠/٥ وتفسير ابن كثير ١٧/٢ والقيس المصيطي ٣٥٦/١ •

أما نسبة (٣١) الأقوال المختلطة إلى ابن عباس فهو محمول على أنه — وقد دعا له رسول الله ﷺ بأن يعلمه الله التأويل — كان يقدم كافة التفسيرات المحتملة في الآية بالنظر إلى القراءات التي صحت فيها مروية عن النبي ﷺ .

والذي نؤثره من هذه الأقوال كلها والله تعالى أعلم — هو ما سبق أن رجحناه من أنهم أمروا بالطاعة فعصوا ، فاستحقوا العذاب ، ويدل على ذلك ما تقرر في آيتي الأعراف والنحل السابقتين وغيرهما من أن الله لا يأمر بالفحشاء ، إنما يأمر بالعدل والبر .

(٥)

ومن انعكاس النزعة الاعتزالية في تفسير الكشاف ما نجد من قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » الأنعام ١٠٣ حيث قال الزمخشري نافياً إمكان رؤية البشر لله تعالى « فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه ، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته ، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً ، كالأجسام والهيئات » وهو متعال عن مشابهة ذلك كله (٣٢) .

لكن أهل السنة يردون على ذلك بأن المنفى في هذه الآية إنما هو الإحاطة ، فالمنفى عن الأبصار إحاطتها به لا مجرد الرؤية ، ويستدلون لاستعمال مادة (الإدراك) بمعنى الإحاطة في القرآن الكريم بقوله تعالى « حتى إذا أدركه الغرق » يونس ٩٠ ، أي أحاط به وقوله « إنا لمدركون » الشعراء ٦١ ، أي محاط بنا . ومن ثم فهم يجيزون

(٣١) انظر مثلاً تفسير الطبري في الآيات السابقة ، وتفسير ابن كثير ٨٥/٥ — ٥٦ والكشاف ٣٥٥/٢ والجلالين ص ٢٤٨ .
(٣٢) راجع : الكشاف ٣/٢ .

الروية ويثبتونها بقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة • إلى ربها ناظرة »
القيامة ٢٢ — ٢٣ ، وقد سبق أن المعتزلة يؤولونها على معنى انتظار
ثواب ربها •

وأيضاً فإن بعض أئمة أهل السنة يحملون « لا تدركه الأبصار »
على أنها لا تراه في الدنيا ، وإن كانت تراه في الآخرة ، وهو مروي عن
إسماعيل بن عليه وهشام بن عبيد الله (٣٣) •

وقد نظر الإمام الشافعي إلى قوله تعالى عن الكافرين « كلا إنهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون » المطففون ١٥ فقال : دل هذا على أن
المؤمنين لا يحجبون عنه تبارك وتعالى (٣٤) وإلا لم تكن عليهم مزية
في ذلك •

والذي أؤمن به في هذا — وما يماثله — هو أنه يجب الإيمان بأن
المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة كما صرحت به آية القيامة السابقة ،
وإن لم تكن رؤية مشابهة لرؤية الحوادث من حيث التحيز والتجسد
ونحوهما ، لما ورد من أن الله تعالى « ليس كمثله شيء » الشورى ١١
فلنقتد بالسلف في إيمانهم بالآيات كما وردت دون تأويل لها يخرجها عن
ظاهرها ، كما يفعل المعتزلة • وأيضاً دون محاولة لقياس الأمور فيها
على ما يشبه الحوادث ، كما يفعل المشبهة والمجسمة •

(٩)

وأيضاً فإن من مقتضى (التوحيد) عند المعتزلة أن الله تعالى ليس
بجسم ، ومن ثم اتجهوا إلى تأويل الآيات التي رأوا أن أخذها على
ظاهرها يؤدي إلى شيء من التجسيم فأولوها إلى معاني أخرى تبعد
بها عن ذلك •

(٣٣) انظر مثلاً : تفسير ابن كثير ٢٠٢/٣ •

(٣٤) السابق من ٣٠٣ •

ومنه قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » طه ه « لما كان الاستواء على العرش — وهو سير الملك — مما يردف الملك ، جعلوه كناية عن الملك فقالوا : استوى فلان على العرش ، يريدون ملك ، وإن لم يقعد على السرير البتة » ثم يتجه الزمخشري إلى تأويل ما يماثل ذلك في القرآن تكريم من نسبة (اليد) و (الوجه) إلى الله ، فيقول : « ونحوه قولك : يد فلان مبسوطه ، ويد فلان مغلوله ، بمعنى أنه جواد أو بخيل ، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت ، حتى إن من لم ييسط يده بالنوال • أو لم تكن له يد رأساً — قيل فيه يده مبسوطه لمساواته عندهم قولهم : هو جواد ، ومنه قول الله عز وجل : « وقالت اليهود يد الله مغلولة » : أي هو بخيل « بل يده مبسوطتان » أي هو جواد • من غير تصور يد ولا غل ولا بسط » (٣٥) •

وقد استشهد المعتزلة على تأويلهم هذا بما يروونه من شعر • فمن استشهدهم على استعمال (الاستواء) بمعنى الاستيلاء والغلبة قول الشاعر (٣٦) •

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق
فالحمد للمهيمن الخلاق

أما تفسير أهل السنة لهذه الآيات وما يماثلها فيعبر عنه ابن كثير مثلاً حين يقول في تفسير قوله تعالى « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » الأعراف ٥٤ : « وأما قوله تعالى « ثم استوى على العرش » فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً « ليس هذا موضع بسطها ، وإنما يسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح : مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد

(٣٥) الكشاف ٢/٢٧٧ والآية الأخيرة التي فسر بها الزمخشري هي الآية ٦٤ في سورة المائدة .

(٣٦) راجع مثلاً : شرح الأصول الخفية ص ٢٢٦ .

والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف • ولا تشبيه • ولا تعطيل • والظاهر المتبادل إلى أذهان المشبهين منفي عن الله ، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه ، « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » ، بل الأمر كما قال الأئمة — منهم نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري — : « من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر » وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه ، فمن أثبت الله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة ، على الوجه الذي يليق بجلال الله تعالى ، ونفى عن الله تعالى النقائص ، فقد سلك سبيل الهدى » (٣٧) •

هذا هو منهج السلف ، وهو الذي نقول به وندين ، لأن الله تعالى أعلم بما ينبغي تجاه ذاته ، وما دام قد وصف ذاته بالاستواء ، ونسب « اليد » و « العين » (٣٨) إليه سبحانه وتعالى ، فقد وجب علينا أن نؤمن بذلك كله كما ورد في صريح النصوص ، لكنه إيمان عام لا يتطرق إلى التفكير في الكيف والماهية ، لأن ذلك يند عن حدود العقل البشري قطعاً ، وأيضاً فإن النص القرآني الصريح في أن الله تعالى ليس كمثله شيء يحول بين المسلم وحمل ما نسب إلى الله من ذلك على ما يشابهه عند الحوادث •

وبهذا تبطل حجة المعتزلة في أنهم يلجأون إلى التأويل لتتريها الله عن التشبيه والتجسيم ، فمن من المسلمين الصادقين يشبه أو يجسم ! فالاستواء المادي المشابه لجلوس البشر منفي عنه ، إنما نؤمن باستواء لا ندري شيئاً عن كنهه ولا نفكر فيه ، لأننا نؤمن بأنه استواء مغاير لكل

(٣٧) تفسير ابن كثير ٢/٤٢٢ •

(٣٨) في مثل قوله تعالى « ولتصنع على عيني » طه ٣٩ وإيضاً : هود

٣٧ ، والمؤمنون ٢٧ ، والطور ٤٨ ، والبقرة ١٤ •

ما يأتي في أذعاننا من صور وتشبيه (٣٩) •

هكذا كان يؤمن السلف ، وهو ما يسعنا الإيمان به ، فلا تعسف ولا تكلف في التأويل — على نحو ما يفعل المعتزلة — ولا تشبيه ولا تجسيم مما يقولون إنهم ينزهون الله عنه •

(٧)

ويعرض الزمخشري لقوله تعالى « فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق • خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد » هود ١٠٦ — ١٠٧ ، فيقول في تفسير هذا الاستثناء — بناء على عقيدتهم في مرتكب الكبيرة وقولهم بخلود الفاسق في النار أبداً — « ولا يخدعك قول المجبرة إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة ، فإن الاستثناء (٤٠) الثاني ينادى على تكذيبهم ويسجل بافترائهم • وما ظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى لهم بعض التوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص : ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً • وقد بلغتني أن من الضلال من اغتر بهذا الحديث فاعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار » ثم يقول عن ابن عمرو « ما كان لابن عمرو في سيفيه ومقاتلته بهما على بن أبي طالب رضي الله عنه ما يشغله عن تفسير هذا الحديث » (٤١) •

(٣٩) وهكذا نقول في كل ما نسب إلى الله تعالى في القرآن الكريم والسنة الصحيحة : نثبتها ونؤمن بها كما جاءت دون تفكير في كيف أو تجسيم أو تشبيه ، لأن الغيب لا يقاس على الشهادة •

(٤٠) يعني في قوله تعالى « وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » هود ١٠٨ •

(٤١) الكشف ٢/٢٣٥ — ٢٣٦ والزمخشري هنا يعرض بما روى من أن عبد الله بن عمرو خرج يوم صفين لمقاتلة جيش على بن أبي طالب وقد تقلد سيفين • وقد روى أيضاً أنه أطاع أباه في الخروج ، لكنه لم يشترك في القتال • راجع مثلاً • أسد الغابة ٣/٣٥٠ •

وقد روى أهل السنة عن ابن عباس أن الاستثناء الأول عائد على العصاة من أهل التوحيد ، ممن يخرجهم الله من النار بشفاعته الشافعين من الملائكة والنبیین والمؤمنين حين يشفعون في أصحاب الكبائر ، ثم تأتي رحمة أرحم الراحمين فتخرج من النار من لم يعمل خيراً قط . وقال يوماً من الدهر « لا إله إلا الله » : « كما وردت بذلك الأخبار الصحيحة المستفيضة عن رسول الله ﷺ بمضمون ذلك من حديث أنس ، وجابر ، وأبي سعيد ، وأبي هريرة ، وغيرهم من الصحابة . ولا يبقى بعد ذلك في النار إلا من وجب عليه الخلود فيها ولا محيد له عنها وهذا الذي عليه كثير من العلماء قديماً وحديثاً في تفسير هذه الآية الكريمة (٤٢) .

أما الاستثناء الثاني في الآية التي بعدها فمعناه أن دوام الذين سعدوا في الجنة ليس أمراً واجباً بذاته على الله تعالى ، بل هو موكول إلى مشيئته تعالى ، لأن أهل السنة لا يوجبون على الله شيئاً ، كيف وقد صحت الأخبار عن النبي ﷺ بن الأنبياء والصالحين يدخلون الجنة برحمة الله تعالى وفضله ، لا بوجوبها لهم بمحض عملهم وجوباً ذاتياً لا ينسحب الله تعالى أن يخالفه (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) .

أما المعتزلة فمن مفهوم الوعد والوعيد عندهم كما سبق أنه يجب على الله عقاب العاصي كما يجب عليه إثابة المطيع ، وقد غفلوا — فيما نرى — عن أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ولا يملك إنسان أو غيره أن يحكم عليه بالالتزام أو بإيجاب شيء ما .

على أننا يجب أن ننبه على أنه ينبغي أن لا يفهم من كلام الزمخشري السابق أن المعتزلة ينكرون الشفاعة ، فهم يقولون إنه لا خلاف بين الأمة في أن شفاعته النبي ﷺ ثابتة للأمة ، إنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟

ف عندهم أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند مخالفهم أنها تجاوز

هؤلاء إلى مرتكبي الكبائر والعصاة من أهل التوحيد وقد روى مخالفتهم
عن النبي ﷺ أنه قال :

(شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) • ويجب المعتزلة على ذلك بأن
هذا الخبر لم تثبت صحته عندهم « ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد
عن النبي ، ومسألتنا طريقها العلم ، فلا يصح الاحتجاج به » (٤٣) لأن
أخبار الآحاد عندهم لا تثبت علماً •

والحقيقة أن موقف المعتزلة من الشفاعة يرجع في حقيقته إلى إيجابهم
على الله تعذيب العاصي وإثابة الطائع • وقد قررنا أنه ينبغي على البشر
أن لا يوجبوا على الله شيئاً ، وقد قال عن ذاته إنه « لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون » الأنبياء ٢٣ وقد صحت الأخبار عن النبي ﷺ بأن
المؤمنين يدخلون الجنة برحمة الله تعالى وفضله •

وأيضاً فإن المعتزلة يضيقون رحمة الله فيما يتصل بالعصاة ومرتكبي
الكبائر من المؤمنين بما خالفته الأخبار الصحيحة •

(٨)

ولا ينبغي بعد هذا أن نعجب من وصف الزمخشري لأهل السنة
بالمجبرة ، والكذب ، والافتراء في النص السابق عنه ، ففي مواضع
أخرى كثيرة من كتابه يسميهم (الحشوية) و (القدرية) و (المشبهة) •
وأحياناً يحكم بخروجهم عن الإسلام •

ولا ينبغي أيضاً أن نعجب من تعريضة بعبد الله بن عمرو بن العاص
وخروجه لمقاتلة علي بن أبي طالب ، مع نهى رسول الله ﷺ عن أن
يتخذ المسلمون أصحابه غرضاً أو يتناولوهم بالسب أو التعريض (٤٤) •

(٤٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ص ٦٩ •

(٤٤) راجع : القضية التي يعرض بها الزمخشري في : أسد الغابة
٣/ ٣٥٠ — ٣٥١ وستجد أن موقف عبد الله في الحقيقة لم يكن يستأهل هذا
التمريض من الزمخشري •

لا ينبغي أن نعجب من هذا كله وما يماثله ، فقد رأينا أن الزمخشري تجاوز (أهل السنة) و (الصحابة) إلى مقام (النبي ﷺ نفسه) حين فسر قوله تعالى لنبيه « عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين » التوبة ٤٣ فقال : « كناية عن الجناية » ، لأن العفو رادف لها ، ومعناه أخطأت وبئس ما فعلت » (٤٥) . وعلى الرغم من منزلة الزمخشري الكبيرة في علوم البيان فقد أخطأ الفهم هنا خطأ جسيماً وأساء الأدب « فلقد كان رسول الله ﷺ مجتهداً حين أذن للمتخلفين عن الجهاد معه في تبوك ، ولا تريد الآية التي فسرهما الزمخشري عن أن تكون عتاباً لرسول الله ﷺ في إذنه لهم قبل أن يتبين صدق أعذارهم ويعلم الكاذبين منهم ، ومع هذا فقد كان عتاباً رقيقاً بدأ فيه بالعفو قبل المعاتبة ، حتى قال بعض السلف حين قرأ الآية ، هل سمعتم بمعاتبة أحسن من هذا ؟ بدأ بالعفو قبل المعاتبة » (٤٦) .

أما الزمخشري فينسب (الجناية) و (الخطأ) و (بئس الفعل) في تفسيرها مع ما يتضمنه هذا من تعسف كبير في التفسير لا تتسع له الآية مطلقاً ولا تؤدي إليه بأى معنى ، بالإضافة إلى ما فيه من سوء الأدب مع سيد الخلق .

والذى جر الزمخشري إلى هذا الفحش هو النزعة الاعتزالية الغالية في تحكيم العقل البشرى في كل شيء بإطلاق ، فالصحابة ، بل الرسل ، عندهم بشر يخطئون ويجرمون ، ومن ثم ينبغي وضعهم موضع الحكم عليهم بذلك .

ولقد كان تحكيم المعتزلة (العقل البشرى) (٤٧) في كل شيء في الدين ، وراء أقوالهم السابقة التي عرضنا لهما فيما يتصل بالتوحيد والعدل

(٤٥) الكشف ١٥٣/٢ .

(٤٦) . راجع مثلاً : تفسير ابن كثير ١٩/٤ .

(٤٧) سنعرض فيما بعد في بحث مستقل لقضية العقل والمعرفة البشرية مجالها وحدودها ، في نصوص القرآن والسنة .

والوعد والوعيد وكافة مبادئهم ، فحين حكموا عقولهم في كل شيء اتجهوا إلى أن يصوغوا الدين صياغة عقلية محضة ، غفاسوا الإلهيات والغيبيات وكافة النصوص الدينية بمحض عقولهم فانتهوا إلى أن من مقتضيات توحيد الله أن لا يشاركه في صفة القدم شيء ولو صفاته ، فقالوا بأن القرآن كلام الله مخلوق محدث ، وانتهوا إلى أن الله تعالى لا تجوز رؤيته ، وأنه لا بد أن يجازى العصاة والطائعين على أفعالهم لأنهم هم الذين يخلقونها ، وأوجبوا على الله أن لا يفعل إلا الحسن... إلى آخر ما عرضنا له .

وظنوا بهذا أنهم يصوغون الدين صياغة عقلية كاملة يدفعون بها شبه المخالفين ، لكنهم غفلوا — في الحقيقة — عن أن الدين يتضمن جوانب تند عن كل الوسائل التي يضعها العقل البشري لاستيعابها في قوالب عقلية ، لأن العقل نفسه لا يعدو أن يكون قدرة مخلوقة ليس من شأنها أن تحكم في أمور إلهية وغيبية تتجاوز حدودها بما لا يقاس ولا يدرك ، والعقل نفسه يدرك عجزه عن الإحاطة بكثير من هذه الأمور .

فمنهجهم في تحكيم العقل في النصوص الدينية والإجماع والقياس — خاطيء قادم إلى ما عرضنا له ، مما لم نوافقهم فيه ، لأننا نضع للعقل البشري موضعه الذي لا يتجاوزه . ولا نحكمه في الوحي كما يفعلون . إنما يسعنا ما وسع السلف من عقيدة ، ولا نقول بكلام محدث لم يقله السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الذين تلقوا الدين خالصاً من شوائب الأباطيل والمستحدثات ، فالقرآن مثلاً (كلام الله) كما كان يقول السلف ، أما القول بأنه محدث مخلوق — كما يقول المعتزلة — فهو نتيجة لصياغتهم قضية توحيد القديم صياغة عقلية تتكلم في ذات الله وفي صفاته — وليست مجالاً للإحاطة العقلية — بما ينتج عن تحكيم عقولهم فيها ، مما نرفضه ونعده خوضاً في غيبيات ينبغي أن تؤمن بها كما جاءت .

ولقد كان موقف ابن حنبل منها موقفا عظيما ثبت فيه على الحق — رغم ما لقيه من عنت وتعذيب وسجن — بينما كان موقف المعتزلة مخزيا حين اتجهوا إلى السلطة الحاكمة ممثلة في الخليفة العباسي المأمون ومن بعده المعتصم ليحملوا العلماء حملا على عقيدتهم الباطلة ، وهم الذين يدعون أنهم أنصار حرية الرأي والفكر وتحرير الإرادة البشرية من الضغوط والقيود وكل ما يكبلها (٤٨) .

ولقد نفر جمهور المسلمين من المعتزلة مخالفتهم للسلف الصالح وتهجمهم عليهم ، وإيغالهم في تحكيم العقل في نصوص الوحي ، ومحاولتهم حمل العلماء بالقوة والسلطة الحاكمة على آرائهم ، وإستهانة كثير منهم بالأحاديث الصحيحة والمحدثين ، وتعسفهم في تأويل آيات القرآن بما يتوافق مع معتقداتهم .

وقد عبر ابن خلدون عن هذا الزوخ في سياق كلامه عن التفسير حين قال عن التفسير البياني : ومن أحسن ما اشتمل على هذا الفن من التفاسير كتاب (الكشاف) للزمخشري من أهل خوارزم العراق . إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد ، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة ، حيث تعرض له في آي القرآن من طرق البلاغة .

فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه ، وتحذير للجمهور من مكانه ، مع إقرارهم بفسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة .

وإذا كان الناظر فيه واقفا مع ذلك على المذاهب السنية محسنا للحجاج عنها فلا جرم أنه مأمون من غوائله ، فليقتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان (٤٩) .

وهذه الاتجاهات الاعتزالية الواضحة — التي عرضنا لها — هي

(٤٨) كما يقول أنصارهم في عصرنا .

(٤٩) المقدمة ص ٤٠٥ .

نة على تتبع مافيه من اعتزال بالرد والمناقشة .
ة الكشف التي رجعنا إليها (طبعة المكتبة
(مذيبة بكتابين :

صاف للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن
، قاضي الاسكندرية المتوفى ٦٨٣ هـ . وقد بين
ن الاعتزال ، وناقشه في شيء من الإعراب ،
• جاز .

الاستاذ محمد عليان المرزوقي الشافعي ، في
من الاعتزال ، وبيان عقائد أهل السنة فيها ،
من البحوث اللغوية .

(٩)

فكرة عامة عن جهود المعتزلة في تفسير القرآن
وم — حين نراجع بعض أسماء مؤلفاتهم التي
ي أن واصل بن عطاء (ت ١٣٨ هـ) ألف في
ألف بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) في (متشابه
ألف أبو الهذيل العلاف في (متشابه
لاحظ (ت ٢٥٥ هـ) في (نظم القرآن) ، وأبو
هـ) في (تفسير القرآن) . وألف محمد بن بحر
() (جامع التأويل لحكم التنزيل على مذهب
الحسن علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤ هـ) في
() ، وألف أبو مسلم محمد بن علي الأصبهاني
القرآن) . وغيرهم كثير (٥٠) لكن يعتبر (الكشف)

معجم الأدباء لياقوت الحموي ، والفهرست
لنرين للسيوطي .

للمخشري — بالنظر إلى أنه وصل إلينا كاملاً — معبراً بصورة كاملة
عن اتجاه المعتزلة في التفسير ، ومن ثم عرضنا له على النحو التفصيلي
السابق •

(١٠)

وقد ظهر في عرضنا الحاضر أفراد استخدموا بعض مصطلحات
المعتزلة ومقولاتهم ، وتمسحوا بهم ، لكنهم أمعنوا السير في الطريق ،
ولم يقفوا عند الحد الذي توقف عنده قدماء المعتزلة ، بل تجاوزوه
تجاوزاً خطيراً زعموا فيه أن الفهم الحرفي للعرش والكرسي والملائكة
والجن والقلم واللوح والسحر وغيرها يقدم تصورات ذات طابع
أسطوري (تجاوزوه التاريخ) نبع من الواقع الثقافي للجماعة في عصر
نزول هذه الآيات المتضمنة لهذه النصوص ، كما زعموا أن كثيراً من
الأحكام القرآنية أصبحت (تاريخية) حيث تجاوزتها أوضاع العصر
وثقافته وظروفه ، ولم تعد صالحة للتطبيق فيه ، وتمسحوا في ذلك
ببعض اجتهادات عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) •

المبحث التاسع

التفسير البياني للقصص القرآني

بين الحق والمذهب الفني

دراسة وتقويم لمنهج باطل في التفسير

المنصف — مسلماً كان أو غير مسلم — إلى أن القرآن الذي بين أيدينا هو الذي بلغه محمد ﷺ وأقرأه أصحابه منذ أوحى به إليه . . لم يعرض له تبديل أو تحريف . فهو كلام الله الموحى به . ولا شك في أن (كلام الله) لا بد أن يحتوى من الأسرار والحكم ما لا يمكن أن يشابهه فيه كلام بشر كائنًا من كان . هكذا آمن المسلمون على مر عصورهم ، وعن هذا الإيمان انبعثت جهودهم في تفسير ومحاولة الكشف عن أسرارهم .

وفي مقارنة سريعة بين هذا الكتاب الموحى بكل لفظ فيه ، وبقية الكتب التي يقدسها أهل الكتاب المعاصرون — نقول : إن المثقفين من اليهود والنصارى يؤمنون بأن ما يقدسونه مما يطلقون عليه (التوراة) و (الإنجيل) إنما هي بشرية اللفظ والصياغة والتركيب . تقول المستشرقة كاترين هنرى : « يؤمن المسيحيون بأن أسفار الكتاب المقدس موحى بها من الله معنى وروحاً ، لا لفظاً ونصاً »^(١) . وبالنسبة للأسفار العهد القديم التي يقدسها اليهود ويطلقون عليها (التوراة) فقد انتهت دراسات متعددة إلى نتيجة يقينية : هي أنها كتبت بواسطة أفراد من البشر في عصور متعددة . وفيها أخطاء عديدة في الصياغة والتركيب والتاريخ وغيرها^(٢) .

... نريد أن ننتهي من هذا كله إلى أن الكلام في (القرآن) خطير عظيم الشأن ، أو ليس يتناول (كلام الله تعالى) ؟ ومن ثم ينبغي على العاقل ألا يقف موقف القائل في كتاب الله إلا إذا زود نفسه بزيادة عظيم مما نص العلماء الفاقهون على أنه يجب أن يتزود به من يعرض لهذا الأمر الخطير من علم كاف باللغة ، وأساليب البيان ، والقراءات ، وأصول

(١) راجع : التاريخ في الكتاب من ١٢٦ نشر دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية بمصر .

(٢) راجع مثلاً : دراسة الفيلسوف اليهودي اسبينواز عن التوراة تحت اسم (رسالة في اللاهوت والسياسة) وسيأتي في موضع لاحق من هذا البحث تقرير في هذه القضية .

الفقه ، وأسباب النزول ، وأحكام النسخ والمنسوخ . . . وعلوم ومعارف أخرى كثيرة يعرفها المختصون . وقبل هذه العلوم كلها وبعدها ينبغي على القائل في كتاب الله أن يخلص النية في طلب الهدى والحق من الله في فهم كلامه ، وأن يصحح القصد لا يبتغي بجهد ونظره إلا وجه الحق خالصاً من التلبس بكل وجهة وغاية أخرى .

فإذا ما توفرت هذه الشروط كلها فإن مجال القول في القرآن مفتوح ممتد الآفاق إلى غايات تتجاوز الإحاطة بها كل قدرة بشرية مهما بلغت من الفطنة وعمق النظرة وسعتها . فالنص القرآني دائماً أعظم وأكبر من أن يستوعبه الجهد البشري مهما عظم . فمهما قيل فيه ففي آياته دائماً متسع لقول جديد ، كما قال عنه رسول الله ﷺ بحق إنه ﴿ لا تنقضي عجائبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد ﴾ (٣) أي لا تبني معانيه أو تنفذ مهما رددت النظر فيه .

وهذا وجه آخر من وجوه إعجاز القرآن الكريم ، صدق التاريخ فيه قول رسول الله ﷺ السابق ، فلما من قائل في القرآن إلا وقد ترك مجال القول فيه بكرةً يحتمل المزيد والمزيد مهما سطر وملا المصفحات . ولعل هذا من معنى قوله تعالى : « ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم » لقمان ٢٧ .

٢ - حيل التفسير البلاغي :

على ضوء المقدمات السابقة نستطيع النظر إلى نوع من القول في القرآن أطلق صاحبه عليه اسم (المنهج الأدبي في فهم القرآن وتفسيره) ، وقد يطلق عليه أيضاً اسم (التفسير البلاغي للقرآن) أو (العرض الفني الأدبي لآيات القرآن) وأسماء أخرى متشابهة من هذا القبيل .

(٣) انظر : فضائل القرآن لابن كثير ص ١٢ .

ولما كانت هذه التسميات كلها تتصل اتصالاً مباشراً بمنهج قويم في تفسير القرآن ، بحيث تتشابه الأسماء وتختلف المضامين اختلافاً كبيراً - فإن الأمر يقتضينا أن نفصل القول فيه كي نتحدد الفروق ويستبين الأمر في وضوح .

والأمر يبدأ فيما نرى بعصر الرسالة ذاته ، فلقد نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين في بيئة عربية كانت تفاخر من نواحي الحضارة بفن القول حتى لقد اشتقت من حروف اسمها معنى (الفصاحة والتعبير والبيان) فقالت : « أعرب بحجته : أي أفصح بها وأبان » وفي بعض ألفاظ الحديث النبوي الشريف (الثيب تعرب عن نفسها) أي تفصح . . وفي مقابل ذلك فلقد اشتقت من حروف الكلمة التي عبرت بها عن غير العرب معاني عدم القدرة على الإفصاح والبيان فالعجم هم غير العرب ، وكل من لا يقدر على الكلام أصلاً فهو (أعجم) و (مستعجم) ، و (والأعجم) أيضاً الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان من العرب . والمرأة (عجماء) . و (الأعجم) أيضاً الذي في لسانه عجمة حينما يتكلم العربية ، وإن أفصح بالعجمة . و (العجماء) البهيمة أيضاً ، وفي الحديث النبوي الشريف (جرح العجماء جبار) وإنما سميت عجماء لأنها لا تتكلم . وصلاة النهار عجماء ، لأنها لا يجهر فيها بالقراءة . و (استعجم) عليه الكلام : يعني استبهم فلم يستطع أن يفصح أو يعرب (٤) .

فكانت معجزة الإسلام العظمى من جنس (فن القول) الذي يفاخرون به إلى هذا الحد ، فلما كفر به من كفر تحداهم الله عز وجل في القرآن أن يأتوا بمثله ، وأكد تحديه لهم بتقرير أنه (لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) الإسراء ٨٨ وقد انتهى التحدي بهم إلى عجزهم

عن أن يأتوا بسورة مثله ، أو من مثله (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين) يونس ٣٨ (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين • فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) البقرة ٢٣ - ٢٤ •

وكما يقول الخطابي^(٥) بحق فقد بقى ﷺ يطالب العرب قاطبة بمثل القرآن مدة عشرين سنة « مظهراً لهم النكير ، ذليلاً على أديانهم ، مسفهاً آراءهم وأحلامهم ، حتى نابذوه وناصبوه الحرب ، فهلكت فيه النفوس وأريققت المهج وقطعت الأرحام وذهبت الأموال » • فلو كان الإتيان بمثل القرآن في وسعهم وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة • وقد كان فيهم الخطباء المصاقم والشعراء المثلثون ، وقد وصفهم الله تعالى بالجدل والتدند فقال سبحانه « ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون » الزخرف ٥٨ وقال سبحانه « انتذر به قوماً لدا » مريم ٩٧ •^(٦)

انتهى عصر الرسالة إذن بتأكيد حقيقة أن القرآن الكريم يتضمن أسراراً في التعبير البلاغي لم يستطع فصحاء العرب محاكاتها • ثم إنه كان من الطبيعي بعد هذا أن يتصدى علماء البلاغة والبيان العربي لاكتناه أسرار البلاغة القرآنية والكشف عن بعض ما فيها من طرق التعبير الفريدة التي أقر الفصحاء بعجزهم عن محاكاتها في قليل من القول أو كثير • فنشأ ذلك اللون من التفسير القرآني الذي أطلق عليه بعض الدارسين اسم (التفسير البياني لآيات القرآن) •

(٥) أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (٣١٩ - ٣٨٨ هـ) وهو أديب لغوي محدث ، ولد ومات بأفغانستان ، ومن كتبه : معالم السنن شرح لسنن أبي داود ، وغريب الحديث ، وبيان اعجاز القرآن ، ومعالم التنزيل .
(٦) بيان اعجاز القرآن ص ١٩ - ٢٠ .

ونشير في كلمات موجزة إلى أن هذا اللون من النظر في القرآن والقول في تفسيره نشأ منذ عصر الصحابة على نحو ما حين كان يتصدى كبار مفسريهم لتفسير بعض آياته وبيان شيء مما فيها من إعجاز التعبير وبلاغته ، فكانوا يلجؤون إلى الشعر الجاهلي الذي أطلقوا عليه (ديوان العرب) باعتباره جامعاً لفنون اللسان العربي وكنوزه ، فتستبين لهم معاني القرآن ، وتفوقه على كل ما عرفه العرب من هذه الفنون في شعرهم ونثرهم ، ويدركون في وضوح كيف أن العربي البليغ المالك لتمام لغته سلم مقهوراً بأن القرآن فوق ما يستطيع أن يلحق به أويقاريه أو يجاريه من فنون القول . ومن هنا لم يكن عجيباً أن يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم ، فإن فيه تفسير كتابكم » . أما ابن عباس (ترجمان القرآن) فهو يقول : « الشعر ديوان العرب ، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه » (٧) .

فلما قعدت علوم البلاغة العربية وتكلم علماءها عن (الحقيقة) و (المجاز) و (الإيجاز) و (الإطناب) و (الفصل) و (الوصل)

(٧) راجع : الموافقات ٢١/١ والانتان ٢٠٦/١ وكتابيننا : منهج عمر ابن الخطاب في التشريع ص ٢٠٥ وبحوث اسلامية ص ٥٠ وما بعدها . ولهذه الصلة الوثيقة بين (اعجاز القرآن البلاغي) و (الشعر الجاهلي) لم يكن عجيباً أن المستشرقين الذين لقنوا صبيانهم وصنائعهم من جاهدي العرب ومارقيهم — منهج الشك في الشعر الجاهلي والطعن فيه وفي قيمته ومدى صحته — انها كانوا يقصدون هدفاً أبعد من ذلك وأخطر بكثير ، وهو محاولة النيل من اعجاز القرآن ، حيث صور لهم وهمهم أن التشكيك في صحة الشعر الجاهلي — باعتباره مقياساً لاعجاز القرآن البلاغي — سيفتح الطريق أمام الخطوة التالية ، وهي التشكيك في اعجاز القرآن نفسه .

ولذلك كانت متنة الشعر الجاهلي قضية دينية متصلة بالقرآن الكريم عند علماء المسلمين الكبار الذين لم يظنوا لأبعادها وما تهدف اليه . وسنرى في هذا البحث الاتصال الوثيق بين هذه الفتنة وما نعرض له من ذلك المنهج الخاطيء الخطير في القول في تفسير القرآن الكريم .

وغيرها من المصطلحات البلاغية ، وعرف العرب التأليف المنهجي المنظم .
 كتب علماءهم في (مجاز القرآن) وفي (دلائل الإعجاز) و (أسرار
 البلاغة القرآنية) و (بديع القرآن) وغيرها من نواحي (إعجاز القرآن
 البلاغي) . وكان من هؤلاء : أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) ،
 وأبو سليمان الخطابي (٣١٩ - ٣٨٨ هـ) ، وأبو الحسن الرماني
 (٢٩٦ - ٣٨٦ هـ) ، وأبو بكر عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) ،
 وجار الله الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) — وإن شطت به نزعتة الاعتزالية
 إلى كثير مما رفضناه وعلقنا عليه^(٨) — وكان منهم أيضاً : ابن أبي الإصبع
 المصري (ت ٦٥٤ هـ) . . . وغيرهم كثيرون حملوا لواء الكشف عن الأسرار
 البلاغية الباهرة في القرآن الكريم التي أعجزت العربي البليغ ، ووقفت
 به عن المحاكاة والمطاوله .

ولقد كان من أسباب ازدهار هذا الاتجاه التفسيري في بعض
 العصور الإسلامية رد القول بالصرغة الذي تولى كبر القول به النظام
 أبو إسحق إبراهيم بن سيار ، أحد كبار زعماء المعتزلة بالبصرة (ت ٢٣١ هـ
 تقريباً) حيث حكى عنه أنه قال : « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه
 من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر
 عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم » كما حكى
 عنه القول بأن الله تعالى صرف الناس عن دواعي معارضة القرآن ، فلو
 خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة
 ونظماً^(٩) .

وقد انبرى عدد من كبار البلاغيين لرد هذا القول وبيان فساد ،
 وإثبات أن القرآن معجز في ذاته ، ومنهم الخطابي وعبد القاهر الجرجاني

(٨) راجع كتابنا : بحوث إسلامية ص ١٠٤ - ١٢٠ .

(٩) راجع : مقالات الإسلاميين ص ١/ ٢٢٥ والمثل والنحل ص ٥٦ - ٥٧ .

وغيرهما (١٠) .

وأيضاً فإن هذا الاتجاه البياني في تفسير القرآن الكريم كان يزدهر وينشط حين كان يتصدى فسل من الملاحدة للقول في بلاغة القرآن بما لا يفقه أو يثبت ، ومن أمثلة ذلك ما زعمه الجعد بن (١١) درهم من أن القرآن غير معجز وأن الناس قادرون على مثله وأحسن منه !

وأيضاً فإن هذا الاتجاه البياني كان ينشط ويزدهر كلما زعم جهول مدخول العقيدة أن كلام فلان أو فلان من البشر يعدل في فصاحته كلام الله ، فعندئذ كان يتصدى فلان وفلان من البلاغيين للكشف عن أسرار الفصاحة القرآنية التي لا تقاربها فصاحة بشر من السابقين أو اللاحقين .

٣ - هذا هو (اتجاه التفسير البلاغي لآيات القرآن الكريم) كما نشأ ، ونما ، وآثر في منهجه القويم الذي امتد في الزمن جيلاً بعد جيل ، يقدم للبشرية نظرات ذوقية في ألوان من روعة التعبير القرآني ، وتملكه لكل أسرار الجمال التعبيري التي تجعلنا نقف مبهورين أمام نوع من أنواع القدرة الإلهية التي لا تجاريها - في أي مجال - قدرة بشر . فهذه النظرات الذوقية تقدم شيئاً من الإجابة عن هذا السؤال القديم المتجدد : ما الذي أوقف العربي البليغ منبهاً أمام هذا النص مسلماً باستحالة تقليده ؟ وما الذي يحتويه هذا النص من أسرار تعبيرية وجمال مطلق تشد السامع إليه معجباً طالباً المزيد ، يدفعه الذوق الجمالي

(١٠) راجع مثلاً : بيان أعجاز القرآن ص ٢١ والرسالة الشافعية ص ١٤٢ .

(١١) كان رجلاً مبتدعاً من الموالى ، وله أخبار في الزندقة ، وقد أنكر كثيراً مما جاء به القرآن الكريم ، فقتله خالد القسري بالعراق يوم النحر جوالى سنة ١١٨ هـ . راجع مثلاً : الكامل لابن الأثير ١٦٠/٥ .

المشرك بين الناس ، حتى لو لم يتترن بالعاطفة الدينية ؟ (١٢) .

وقد ظل المتكلمون في بلاغة القرآن يسلمون راية القول فيها لمن بعدهم جيلا بعد جيل . . كل يسهم بجهده المستطاع خدمة للعربية والدين ، حتى مطالع العصر الحديث ، ومن ثم لم يكن عجباً أن نقرأ أحمد عبده قوله إن المرتبة العليا في تفسير القرآن لا تتم إلا بأمور في أولها : أن يكون عند المفسرين علم كاف لفهم أساليب القرآن الرفيعة في التعبير ، وذلك على قدر الطاقة والاستطاعة الممكنة بالنسبة للقرآن الكريم المنزل من الله تعالى . ويحتاج هذا إلى علم الإعراب ، وعلم الأساليب (المعاني والبيان) ، ولكن مجرد العلم بمسائل هذه العلوم لا يكفي في ذاته ، بل لا يكون ذلك إلا بملكة تحصل من طول ممارسة الكلام البليغ سماعاً ومحاكاة (١٣) .

وقد تلقى عنه منهجه في التفسير عدد كبير من الذين أسهموا في الفكر الإسلامي ، وتكلموا في تفسير القرآن ، وقدموا في إعجازه البلاغي نظرات .

ثم إن هناك مدرسة معاصرة أخذت إسم (التفسير البياني لآيات القرآن الكريم) وجعلته شعاراً لها في القول في القرآن . فما هي هذه المدرسة ؟ وما منهجها ؟ .

أما هذه المدرسة فهي مدرسة (أمين الخولي) الأستاذ بالجامعة

(١٢) كما تشاهد ذلك في كل عصر في نماذج من غير المسلمين يحبون سماع القرآن ، ويأذ لهم ذلك ، كما لذ — على الكره — كلام الله للمشرك (كما يقول الشاعر) فهي لذة جمالية تناقضها العقيدة الدينية . ولقد كان القرآن يجتذب اسماع المشركين في عصر الرسالة ، ومن ثم كانوا يتواصون بعدم سماعه ، وكانوا يصنفون تأثيره هذا بالسحر . وما هو بسحر ، إنما هو جانب من جوانب الإعجاز البلاغي لهذا القرآن العظيم .

(١٣) راجع : مقدمة تفسيره لفاتحة الكتاب ص ١٠ — ١١ .

المصرية سابقاً ، وتلاميذه من طلاب الدراسات العليا بكلية الآداب ،
وغيرهم من مريديه وأصحابه •

ولندع الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) — تلميذة
صاحب المدرسة وزوجه — تقدم لنا منهج هذه المدرسة •

تقول في كتابها (التفسير البياني للقرآن الكريم) : « والأصل في
منهج التفسير الأدبي — كما تلقينته عن شيخى^(١٤) — هو تناول
الموضوع الذى يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه ، فيجمع كل ما فى
القرآن عنه ، ويهتدى بمألوف استعماله للالفاظ والأساليب ، بعد تحديد
الدلالة اللغوية لكل ذاك ... وهو منهج يختلف تماماً عن الطريقة
المعروفة فى تفسير القرآن سورة سورة ، حيث يؤخذ اللفظ أو الآية فيه
مقطعاً من سياقه العام فى القرآن كله ، مما لا سبيل معه إلى الاهتداء
إلى الدلالة القرآنية للألفاظ ، أو استجلاء ظواهره الأسلوبية وخصائصه
البيانية » •

ثم تقول عن هذا المنهج : « وقصدت بهذا الاتجاه إلى توضيح
الفرق بين الطريقة المعهودة فى التفسير وبين منهجنا الحديث الذى
يتناول النص القرآنى فى جوه الإعجازى ، ويلتزم فى دقة بالغة قوله
السلف الصالح : « القرآن يفسر بعضه بعضاً » — وقد قالها المفسرون
ثم لم يلفوا منها مبلغاً — ويحرر مفهومه من كل العناصر الدخيلة
والشوائب المقحمة على أصالته البيانية » •

وتنبه على أهمية هذا المنهج حين تقول : « وسيرى المتخصصون فى
الدراسة القرآنية — أدبية أو غير أدبية — مدى حاجتنا إلى فهم القرآن
بيانياً قبل أى شئ آخر ، وسيرون كذلك ما تكشف عنه المحاولة من شطط

(١٤) هو الأستاذ أمين الخولى الذى تقول إنه أصل منهجنا فى تناول
القرآن كنص أدبي « وتلقاه عنه تلميذته ، وأنا منهم » التفسير البياني ص ٥ •

التأويل في كثير من كتب التفسير ، أو من بعد التكلف واعتساف الملحظ وتحميل الفاظ القرآن وعباراته ما يأباه القرآن نفسه حين نحثكم إليه » (١٥) .

هذا هو منهج التفسير البياني لمدرسة أمين الخولي ، ولا يرى الباحث المنصف فيه ما يثير اعتراضه ، بل إننا نقرر أن الدراسات القرآنية ما تزال بحاجة إلى تطبيق قويم لهذا المنهج يضيف إليها نظرات صادقة تكشف عن جوانب لم ترصد بعد في الإعجاز التعبيري للقرآن .

وإن كنا في هذا التقرير نصرف النظر عن أن بنت الشاطي - وهي تقرر منهج أستاذها - قد بختت المفسرين السابقين حقهم حين حكمت عليهم جميعاً بأنهم لم يبلغوا مبلغاً مما قرروه قبل ظهور مدرستها بمئات السنين من أن القرآن يفسر بعضه بعضاً - وهو موجز منهج شيخها كما تذكره - والحقيقة أن كثيراً منهم قد بلغ مبلغاً عظيماً في تطبيق هذا المنهج قبل أن يظهر شيخها بسنوات كثيرة .

ولكننا نصرف النظر هنا عن تفصيل ذلك ، مذكرين أن الباحث كثيراً ما يستخف الإعجاب بما توصل إليه ، فيكون ذلك على حساب تقويمه السليم لجهود سابقيه .

ثم إننا نصرف النظر هنا أيضاً عن أن الدكتورة عائشة عبد الرحمن في تطبيقها لهذا المنهج وردها على ما أطلق عليه (التفسير العصري للقرآن) قد انتهت إلى نتائج ترفضها في مجال تفسير القرآن الكريم ، ونرى أنها تؤدي إلى نتائج من الخطورة والخطأ بحيث تقتضي منا ردها والتنبية على مواضع الخطأ فيها . ولذلك عتدنا إن شاء الله بحث مستقل آخر .

ونحن نصرف النظر عن ذلك كله لنفرغ لما هو أكثر خطورة وأدخل في باب الخطأ ، وهو الذي حفزنا - في الحقيقة - إلى القيام بهذه الدراسة كلها .

والذي نقصده هو بحث مطول - طبع في كتاب كبير - يقر فيه صاحبه أنه يتبع مدرسة أمين الخولي هذه ، ويقر له صاحب المدرسة ذاته بأنه أضاف به إضافة أصيلة إلى دراسات التفسير الأدبي للقرآن ، خطوة دفعت بهذه الدراسات إلى الأمام .

لكننا نرى أنها دراسة لا يمكن للمقل المسلم أن يتقبلها مهما زين لها صاحبها وشيخه وأصحابها . وفي الصفحات التالية تفصيل لذلك كله .

٤ - دراسة (الفن القصصى فى القرآن الكريم) :

تقول الدكتورة بنت الشاطىء في ثنايا تقريرها لمنهج شيخها : « وقد طبق بعض الزملاء هذا المنهج تطبيقاً ناجحاً ، في موضوعات قرآنية اختاروها أو مسائل الماجستير والدكتوراه » (١٦) .

لكننا نجد في المكتبة العربية دراسة تحت اسم « الفن القصصى فى القرآن الكريم » وكانت في الأصل رسالة دكتوراه من إعداد محمد أحمد خلف الله ، أشرف عليها وقدمها لها وناضل عنها الأستاذ أمين الخولى . وقال في تقديم الرسالة (١٧) : إن الدكتور خلف الله : من الذين آمنوا .. وآمنوا بالحق .. وآمنوا بالتطور « فمضوا يدرسون القرآن دراسة فنية متجذرة « مستفيدين من التقدم الفنى والعلمى والاجتماعى . فانتهوا بذلك إلى أن قدموا التفسير الأدبى للقرآن خطوة للأمام بعيدة

(١٦) التفسير البيبلى من ١٠ .

(١٧) طبعها مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٦٥ م ، وكانت قد طبعت

من قبل عام ١٩٥٢ م ، ثم عام ١٩٥٧ م .

الأثر .. خطوة حسبها أن تمنع ازدواج الشخصية في المتدين .. ذلك
الازدواج الذي يتجلى حين يدين مثقف بالإسلام واثقاً موقناً .. ثم
يدرك ويقرر : أن الإسلام وكتابه القرآن يحدث عن الأشخاص
والواقعات بما يشاء ، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء ..
دون أن يكون ذلك حقاً ملزماً للمؤمنين » .

ثم يقول أمين الخولي : إن المؤمنين بالعلم وبالتطور وبالسنة الفنية
قد حلوا تلك الأزمة^(١٨) بأن فرقوا بين العرض الفني الأدبي وبين
العرض التاريخي ، والأول هو منهج القرآن في قصصه .. « وعلى هذا
يستطيع المثقف الراقى حين يتدين أن يعتد في تسليم مطمئن بحديث
القرآن الفني في قصصه ، ومع ذلك يحقق ويحل في عمق ووضوح تاريخ
هاتيك الأحداث وأشخاص أصحابها ، وينتهي في ذلك ويثبت مطمئناً إلى
أن هذا لن يصادم بحال ما ذلكم العرض الفني الآخر »^(١٩) .

وينتهي أمين الخولي إلى القول بأن هذه الدراسة (الفن القصصي
في القرآن الكريم) قد صارت اليوم « كسباً فنياً ، ووجهاً من الإعجاز
القرآني عند أصحاب الدين والأدب »^(٢٠) .

هذا بتقديم الأستاذ ، أما تلميذه صاحب الدراسة فيقول في التمهيد
لها : إن الأسباب التي جعلت معنى يمثل هذا النوع من البحث الأدبي
في القرآن « ترجع قبل كل شيء إلى نوع من الاستهواء ، عمل على
إذاعته في نفسى درس أستاذنا الخولي عن المنهج الأدبي في فهم القرآن
وتفسيره ، فقد كانت تلك اللغات تستقر في نفسى استقراراً يجعلني
أخذيل أنى أستطيع تمثل هذا المنهج والسيرة في تفسير كتاب الله »^(٢١) .

(١٨) معنى : التي تراجه المسلم المثقف المتدين — كما يقول .

(١٩) ص : د ، هـ من التقديم .

(٢٠) ص : م من التقديم .

(٢١) الفن القصصي ص ١ .

... وبعد تقرير هذه الصلة الوثيقة - من كل وجه - بين هذه الدراسة ومدرسة أمين الخولي ومنهج في القول في القرآن الكريم - نعرض لضمون هذه الدراسة وما انتهت إليه .

يتكلم خُنف الله عن القصص القرآني - موضوع دراسته - بين الأسلوب الأدبي البلاغي والصدق التاريخي ، فيقول : إن التاريخ ليس من مقاصد القرآن ، وإن التمسك به بمقياس الصدق التاريخي في القصص القرآني « خطر أي خطر على النبي عليه السلام وعلى القرآن ، بل هو جدير بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا من قبل بالتوراة » (٣٣) .

ويقول : « إن المعاني التاريخية ليست مما بلغ على أنه دين يتبع ، وليست من مقاصد القرآن في شيء ، ومن هنا أهمل القرآن مقومات التاريخ من زمان ومكان وترتيب الأحداث » (٣٤) .

ثم يقول : « إن الصنيع البلاغي للقرآن الذي يقوم على تخليص العناصر القصصية من أحداث وأشخاص وأخبار من معانيها التاريخية ، وجعلها صالحة كل الصلاحية لاستثارة العواطف والانفعالات حتى تكون العظة والعبرة ، وتكون البشارة والإنذار ، وتكون الهداية والإرشاد ، ويكون الدفاع عن الدعوة الإسلامية والتمكين لها حتى في نفوس المعارضة - إن هذا كله لهو الدليل القوي على أن القرآن الكريم لا يطلب الإيمان برأى معين في هذه المسائل التاريخية » (٣٥) .

وبعد أن يقرر هذه المقدمة السابقة القائلة بأن الصدق التاريخي لم يكن من مقاصد القرآن الكريم فيما عرض له من وقائع وقصص

(٣٢) الفن القصصي ص ٤٢ .

(٣٣) السابق ص ٤٤ .

(٣٤) نفسه ص ٢٥٤ .

تاريخية - يرتب على هذه المقدمة نتيجة أهم وأخطر ، حيث يقول (٢٥) :
« ومن هنا يصبح من حقنا ، أو من حق القرآن علينا ، أن نقسح المجال
أمام العقل البشري لبحث ويدقق ، وليس عليه من بأس في أن ينتهي
من هذه البحوث إلى ما يخالف هذه المسائل (٢٦) . ولن تكون مخالفة لما
أراد الله أو لما قصد إليه القرآن ، لأن الله لم يرد تعليمنا التاريخ ،
ولأن القصص القرآني لم يقصد إلا إلى الموعظة والعبرة وما شابههما
من مقاصد وأغراض . »

إن المخالفة هنا لن تكون إلا مخالفة لما تتصوره البيئة. ولما تعرفه عن
التاريخ . ولم يقل قائل بأن ما تعرفه البيئة العربية عن التاريخ هو الحق
والصدق . ولم يقل بأن المخالفة لما في أدمغة العرب من صور عن التاريخ
هي الكفر والإلحاد . بل لعل هذه المخالفة واجبة حتى يكون تصحيح
التاريخ وخلوه من الخيالات والأوهام . »

ولما كان قد استثمر أن القارئ المسلم سيقول هنا : وما للقصص
القرآني - وهو من عند الله - وما كانت تتصوره البيئة العربية وما كان
في أدمغة العرب عن التاريخ ؟ فإن خلف الله يقول بعد كلامه السابق
مباشرة وفي أصرح عبارة : « أعتقد أنك قد فطنت إلى ما تريد تقريره
من نظرية تحل مشكلات المفسرين وترد اعتراضات المستشرقين
والمبشرين : وأعتقد أنك قد فطنت إلى أن هذه النظرية ليست إلا القول
بأن ما في القصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية
لما يعرفه المعاصرون للنبي عليه السلام من التاريخ . وما يعرفه هؤلاء

(٢٥) يلاحظ أننا في عرضنا لفكرة ونتائج خلف الله ، نلتزم إلى أقصى
حد بنصوص عباراته ذاتها ، مجردة عن المناقشة والتقويم ، فضلا عما يجاوز
ذلك .

وبعد استكمال هذا العرض تكون المناقشة والتقويم والتعليق ، وتمييز
الحق من الباطل والتزييف ، فيما نرى . ونحن في ذلك كله أبعد ما نكون عن
تضليل الرجل أو استناده أو مدرسته شيئا غير ما قرروه هم بكلماتهم ذاتها .
(٢٦) يعني : التي فكرها القصص القرآني ، كما يقطع به سياق كلامه
السابق والتالي .

لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع ، كما لا يلزم القرآن أن يصنع هذه المسائل أو يردّها إلى الحق والواقع ، لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب ، وتمدّد البيئته ، ويمتدّ المخاطبون » (٢٧) .

إذن ففكرة خلف الله التي ستحل - كما قال - مشكلات التفسير واعتراضات المشرّقين والمبشرين : هي أن القرآن الكريم يستخدم الأساطير والأكاذيب التي كانت في أذهان العرب عن الوقائع التاريخية ، فنزل بها ، ولم يصححها أو ينص على كذبها خدمة لأغراضه في المظة والاعتبار ومجارات لمعتقدات القوم الذين نزل فيهم . وهذا هو صنيعه البلاغي المعجز وأسلوبه البياني في التعبير - كما يقرره خلف الله .

ويشعر خلف الله أن الاعتراض البدعي الذي سيأتي إلى ذهن المسلم عند سماع ذلك ، هو : فكيف وصف القرآن كل ما غيبه بأنه (الحق) ؟

ومن ثم يقول خلف الله على الفور : « وهنا قد تقول ما يقوله الكثيرون من أن هذا التفسير يعارض بعض نصوص القرآن ، فهو يعارض وصف القصص القرآني بالحق ، ويعارض آيات الافتراء . . . ولذا يجب أن نقف عند هذه الآيات لنريك أنه لا تعارض . ونستطيع أن نبدأ بآيات الافتراء فنقول : إن آيات الافتراء لا تتعلق بالمواد الأدبية القصصية ، ولا بما في هذه القصص من صور للأحداث والأشخاص من حيث هي صور ، وإنما تتعلق بالقرآن كله من حيث هو كتاب ديني وصلته بالخالق سبحانه وتعالى أو بمحمد عليه السلام ، تتعلق بصاحب النص : أهو الخالق أنزله على النبي عليه السلام ، أم هو النبي وهو الذي يفترى حين ينسب هذا القرآن وهذه القصص إلى الله .

(٢٧) الفن القصصي من ٢٥٥ وسنقدم في ثلثيا نقضنا لفكرة خلف الله هذه - فيما سيأتي من البحث - نصوصاً أخرى من أنواله تعطى تفصيلاً أكثر لما قلناه ، مقترنة بما ينتقشها أن شاء الله .

ذلك هو الأمر الذي تدور حوله الآيات ، وهو الأمر الذي لم يغب
عن بال القدماء من المفسرين • ثم هو الأمر الواضح من نصوص القرآن
الكريم « (٢٨) » •

وبعد أن يتكلم في وجهة النظر السابقة ، يقول :

« أما الآيات التي يصف القرآن فيها بعض القصص بهذه الصفة
« بالحق » من مثل قوله تعالى : (إن هذا هو القصص الحق) (١) وجاءك
في هذه الحق) — فليس فيها ما يدل دلالة قطعية على أن المقصود بهذه
الصفة إنما هي الأحداث التاريخية • بل لعل رأياً آخر هو الراجح ، وهو
أن هذه الصفة إنما تطلق على المقصود من هذه القصص من أمثال
التوجيهات الدينية والأغراض القصصية » •

لكن ، ما الأسباب التي حملته على هذا كله ؟ وأين تأكد من التناقض
بين قصص القرآن والواقع التاريخي ، حتى يذهب هذا المذهب ؟

يقول خلف الله مزيناً نظريته السابقة للقبول بين جمهور المسلمين
وعلمائهم ، مرتدياً ثوب المدافع عن الإسلام والقرآن ، مظهراً أنه ما قال
بنظريته السابقة إلا ليرد كيد الطاعنين فيهما — يقول : إن الملاحدة
واليهود والنصارى والمستشرقين والمبشرين وقفوا أمام مسائل من
القرآن جعلوا التاريخ مقياساً تقاس به صحة الأخبار فيها ، فحاولوا
بيان وجه المخالفة بين الأقاصيص القرآنية وما يعرفونه من تاريخ
ويذكر من ذلك :

١ — قوله تعالى « ويكلم الناس في المهد » آل عمران ٤٦ فينقل
عن الرازي أن اليهود والنصارى ينكرون أن عيسى تكلم في زمن الطفولة ،
ويحتجون بأن هذا لو حدث أكان من الوقائع العجيبة التي تنتقل بالتواتر
(راجع : تفسير الرازي ٥ — ٣٥) •

٢. - آية « يا هامان ابن لى حمزحاً » غافر ٣٦ ينقل عن الرازى أيضاً أن اليهود قالت : أطبق الباحثون عن تواريخ بنى إسرائيل وفرعون أن هامان ما كان موجوداً البتة فى زمان موسى وفرعون ، وإنما جاء بعدهما بزمان مديد (راجع : تفسير الرازى ٧ - ٢٧٧) .

٣. - كما ينقل خلف الله عن الرازى قوله عند تفسيره لقصة بلقيس وسليمان من سورة النمل : إن الملاحدة طعنت فى هذه القصة من وجوه ، منها : كيف خفى على سليمان حال تلك المملكة العظيمة مع ما يقال من أن الجن والإنس كانوا فى طاعته . . (راجع : تفسير الرازى ٧ - ٢١٨) .

٤. - وفى آية « يا أخت هارون ما كان أبوك أمراً سوء وما كانت أمك بغياً » مريم ٢٨ يروى خلف الله فى تفصيل ما يذكره المبشرون والمستشرقون من أن النبى ﷺ - بزعمهم - كان يرى أن مريم أم المسيح كانت أخت هارون أخى موسى عليهما السلام مع أن بينها وبينهما من الزمن ألفا وخمسمائة وسبعين سنة .

ويعلق خلف الله على ذلك كله بقوله : « هذه الأقوال - وكثير غيرها - قصد إليها المبشرون والملاحدة ليشبثوا للناس أن القرآن من عند محمد ، لأنه لو كان من عند الله لما وجدت فيه هذه الأخطاء التاريخية .

وهذه الأقوال - وكثير غيرها - إنما كانت لأن المسلمين أنفسهم قد حرصوا الحرص كله على فهم القصص القرآنى على أساس من التاريخ . ولو أنهم أعرضوا عن هذا الأساس وحاولوا فهم القرآن على أساس من الفن الأدبى لأغلقوا هذا الباب الذى جاءت منه الرياح ، ولسدوا على المشركين والمبشرين السبل ، وحالوا بينهم وبين الطعن فى النبى عليه السلام وفى القرآن الكريم » (٣١) .

أما هذا (الأساس من الفن الأدبى) فهو ما سبق أن قرره من أن

القرآن استخدم الحسبور الذاتية والأساطير عند العرب الجاهليين استخداماً بلاغياً — كما يقول — لإثارة العواطف والانفعالات ، بصرف النظر عن الصدق الواقعي •

ولم يكتب خلف الله بما ذكره عن الملاحدة والمبشرين من الطعون السابقة التي زعموا أن آيات القرآن فيها مخالفة للصدق التاريخي — بل قدم لنا آيات أخرى زعم لنا أن العقل الإسلامي رأى أنها لا تتفق مع حقائق كونية أو تاريخية :

فتكلم خاف الله عن قوله تعالى (حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدناها تغرب في عين حمئة) الكهف ٨٦ فقال : « بيان للعقل الإسلامي أن مسألة غروب الشمس في عين حمئة لا تستقيم وما يعرف من حقائق هذا الكون » (٣٠) •

ثم تكلم عن قوله تعالى : (وقالوا : لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً) نوح ٢٣ فقال : « وبيان للعقل الإسلامي أن وداً أو سواعاً ويغوث ويعوق ونسراً كانت الأوثان التي تعبد في الجزيرة العربية زمن البعثة المحمدية وقبلها بقليل أو كثير • وعجز العقل الإسلامي عن أن يفهم الصلة بين هذه الأوثان وبين نوح عليه السلام حتى تجيء في قصته ، وإذ ذلك عد هذه المسألة من المشكلات (مراجع : تفسير الرازي ٨ — ٢٣٢) » (٣١) •

ثم يقول : « وبيان للعقل الإسلامي أن هذه المجاورة التي يصورها القرآن الكريم قائمة بين المولى سبحانه وتعالى وبين عيسى عليه السلام في آخر سورة المائدة لا تفهم على ظاهرها ولا تفسر على أنها وقعت

(٣٠) السابق ص ٣٤ وسنعود على ذلك كله بالناقشة المفصلة فيما سيأتي من البحث ان شاء الله •
(٣١) نفسه ص ٢٥ — ٢٦ •

حقاً ، وأنها لا يمكن أن تكون إلا التصوير الأدبي الذي يقصد منه إلى توبيخ النصارى المعاصرين لمحمد عليه السلام » .

ويقول : « وبيان للعقل الإسلامى أنه لا يستطيع أن يتصور مساعدة الملائكة للمسلمين في غزواتهم بدر واحد - اللهم إلا أن يكون حديث القرآن عن ذلك حديث من يأخذ الناس بمعنائهم تقوية للروح المعنوية وبشأ للأمل القوى بالانتصار السريع في النفوس » (٣٢) .

ثم يحاول خلف الله أن يؤكد فكرته السابقة - التي سماها نظرية تحل كل المشكلات - حين ينظر بينها وبين ما هو مقرر في علم أصول التشريع الإسلامى من (التدرج) (٣٣) في نزول التشريعات القرآنية) فيقول : « إن القرآن كان يأخذ الناس بتصوراتهم ، ويأخذهم بالعرف والعادة ، وأنه كان يفعل هناماً كان يفعله في أمور التشريع من أخذ الناس بعاداتهم ، ومن تغيير هذه العادات تدريجياً - الأمر الذي من أجله كان النسخ في التشريع » ويعد خلف الله من ذلك حديث القرآن الكريم عن رجم الشياطين بعد بعثة النبي ﷺ في قوله تعالى : « لا يسمعون إلى الملا الأعلى ويقتذفون من كل جانب » دخوراً ولهم عذاب واصل » الصافات ٨ - ٩ . ويقول خلف الله إن القرآن أخذ الناس هنا بتصوراتهم « وأنه في هذا الموقف قد سلم بهذه العقيدة - لا لأنها حق وصدق ، وإنما لأنه يريد أن يهدمها تدريجياً - فيسلم بها أولاً ، ثم يأخذ في هدمها مستمناً بالزمن » ويشبه هذا بالتدرج في تحريم الخمر ومخاربتها في القرآن . ويقول : إن العرب كانوا يمتقدون أن الجن كانوا يستمعون إلى السماء ليعرفوا أخبارها ، ثم يقومون بمجد ذلك بإلقاء هذه الأخبار على الكهنة ، فسلم القرآن بهذه الفكرة ، ثم بدأ يهدمها تدريجياً (٣٤) .

(٣٢) السابق ص ٣٦ - ٢٧ .

(٣٣) راجع مثلاً : كتابنا (بحوث في الدين والوحى والقرآن)

ص ١٧٨ - ١٨٣ .

(٣٤) راجع : الفن القصصى ص ٥٨ - ٦١ .

... وبعد ، فهذه هي نظرية خلف الله — ومن يدافعون عنه — في القصص القرآني ، ومعنى (المجاز) و (الأسلوب البياني) فيها .

ومن ثم لن نعجب حين يصرح بأن في القرآن أساطير ، حيث يقول : « إننا لا نتخرج من القول بأن في القرآن أساطير » ويمثل لها بقوله تعالى « أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ... » راجع : سورة البقرة ٢٥٩ — ٢٦٠ ، وأيضاً قصة أهل الكهف (٣٥) .

أما الإعجاز التعبيري في القرآن الكريم فهو يقول عنه بالحرف الواحد : « لقد تقرر أن القرآن إنساني العبارة ، بشري الأسلوب ، جاء على سنن العرب في بلاغتها وبيانها .

فهل بعد ذلك كله يأتي من يقول : إن القرآن لا يفهم على هذه القواعد أو تلك الأساليب ؟ إن المسألة في القصة القرآنية هي بعينها مسائل الصور البيانية من مجاز وتشبيه واستعارة وكناية ... الخ ، وأنها من هنا لا توصف لا بتضيق ولا بتكذيب ، وإنما هي العرض الأدبي الذي يهز العاطفة ويستثير الوجدان » (٣٦) .

وفي تفسير ما قرره من بشرية الأسلوب القرآني — يقول : « وعلى الجملة فالأسلوب القرآني في القصص يساير نفسية النبي محمد عليه السلام » بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقول : « القصص القرآني يمثل نفسية النبي ، ويمثلها في أدق مراحلها وفي أعنف صورها » . وفي سبيل تقرير ذلك يقارن بين أسلوب القرآن الكريم وما يرويه من ظروف النبي (ﷺ) النفسية (٣٧) .

ثم هو لا يريد أن تنتهي دراسته قبل أن يستوثق من تقرير شكرته

(٣٥) السابق من ١٨٠ — ١٨١ .

(٣٦) الفن القصصي من ١٢٧ — ١٢٨ .

(٣٧) راجع السابق : من ٣٠٥ ، ٢٢٧ .

الأساسية التي بنى عليها نظريته في التفسير البلاغى — كما يقول —
والتي تباعد بين القرآن الكريم وفكرة (الحق) أو (الواقع) ، ومن ثم
نراه يتساءل عن الأساس الذى كان يقيم عليه القرآن أسباب اختياره
لعناصر القصة فيقول : « فهل هو أساس المؤرخين الذى يقوم دائماً
على اختيار الحق والواقع ، وما يثبت العقل والمنطق ويقوم عليه الدليل
والبرهان ؟ أو هو أساس البلاغيين الذى قد لا يعنيه الحق أو الواقع
بقدر ما يعنيه أن تكون هذه العناصر مما يستهوى النفوس ، ويأخذ
بمجامع القلوب ، ويسيطر على الأفتدة والألباب ؟

إن القدرة على التأثير هى الأساس الذى كان يلحظه القرآن دائماً
في نفوس المعاصرين للنبي عليه السلام » (٣٨) •

هـ — نقض وتقويم :

... هذا هو كتاب خلف الله ، وهذه هى نظريته في تفسير القصص
القرآنى التي بشر لها بأنها هى التي ستحل مشكلات المفسرين وترد
اعتراضات المستشرقين والمبشرين ، والتي قال عنها أستاذ أمين الخولى
إنها قد أصبحت كسباً فنياً ، ووجهاً من الإعجاز القرآنى عند أصحاب
الدين والأدب •

وقد قدمنا في الصفحات السابقة عرضاً — نرجو أن يكون وافياً
وأميناً إن شاء الله — لنتائج هذه النظرية ، وما أرينت عليه من مقدمات
وأسس واستدلالات • وقد التزمنا في ذلك كله نص عباراته ذاتها •

ومما لا شك فيه أننا قد أطلنا في هذا العرض وأكثرنا من النقول إلى
نجد ما ، بيد أن المنهج العلمى الذى نلتمه في البحث قد تطلب منا ذلك ،
فنحن بصدد دراسة خطيرة تقع في مبات الصفحات ، وتتصل اتصالاً

مباشراً بأول مقدسات المسلمين وأساس دينهم (القرآن الكريم) ، وقد ناضل عنها وقدم لها أستاذ ولى أمور بعض الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعة وخارجها الأعوام طويلة ، وقد اشتق أصحابه لجماعتهم اسماً من اسمه تكريماً له ومعرفة بقدره ، وشغلت زوجه وتلميذته منصب (أستاذ التفسير القرآنى) في بعض الجامعات الإسلامية تطبق منهجه وتستشهد لصحته .

ففى الأمر من دواعى الجسد والتحقيق والتدقيق كثير ، فكان من مقتضى ذلك كله أن نفسح المجال متسعاً لتقرير كل مايريد صاحب الدراسة قوله : ثم بعد ذلك نرى رأينا في ذلك كله . فما الذى نراه ؟

ذلك ما نقدمه في المقررات التالية :

اولاً : خلف الله وأصحابه تابعون لا مؤصلون في هذا .

فتلك دعوى قديمة قالها من قبل طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلى) حين زعم أن القرآن الكريم فيما ذكره عن إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) قد استغل أسطورة اختلقها يهود شبه الجزيرة العربية لإثبات صلتهم بالعرب ، فجاء القرآن الكريم واستخدمها لتأكيد هذه الصلة وإثبات الاتصال بين (الإسلام) و (اليهودية) وبين (القرآن) و (التوراة) ، مع مخالفة ذلك كله للواقع التاريخى ، ومن ثم فالقرآن — كما زعم — كان يأتى بالأساطير الشائعة المخالفة للتاريخ والواقع في أصلها ، ليحقق أهدافاً له من وراء ذلك ، فهو لا يراعى الصدق التاريخى والاتفاق مع الواقع ، إنما يستخدم ما في أذهان معاصريه من أساطير ليحقق أهدافاً له من وراء ذلك .

فدعوى استخدام القرآن للأساطير الشائعة عند معاصري نزوله إنما هى دعوى أقدم من خلف الله وأصحابه هؤلاء ، وقد كان طه حسين فيما ذكره في الشعر الجاهلى عن هذا أصرح وأوضح في ذكر مايراد من

هذه الدعوى حيث قال إن حديث القرآن عن إبراهيم وإسماعيل لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى ، فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة (٣٩) . وكان المقصود من هذا القول ونحوه أن القرآن ورد بالأكاذيب التى اختلقتها اليهود وأشاعتها فى شبه الجزيرة العربية ، حيث يقول : « أمر هذه القصة إذن واضح ، فهى حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب دينى ، وقبلتها مكة لتسبب دينى وسياسى أيضاً ، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبى واللغوى ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى » (٤٠) .

ولم يكن أمين الخولى غافلاً عن أن دعوى خلف الله هذه إنما هى تكرار (فى ثوب جديد) لدعوى طه حسين السابقة فى الشعر الجاهلى ، ومن ثم نراه يقول فى تقديمه لكتاب خلف الله (الفن القصصى فى القرآن الكريم) : « إن الإسلام وكتابه القرآن يحدث عن الأشخاص والواقعات بما يشاء ، ويستغلها فى ترويع الدعوة الإسلامية كما يشاء .. دون أن يكون ذلك حقاً ملزماً للمؤمنين .. وهو ما أذيع ، وتقرر ، ودفع به فى مصر منذ ثلث قرن فى أزمة الشعر الجاهلى » (٤١) .

ونضرب صفحاً - فى هذا المقام - عن قول أمين الخولى إن وجهة النظر هذه (تقرر) فى أزمة الشعر الجاهلى ، لأن الذى حدث هو ما يعرفه الجميع من أن الباحثين لم يتركوا كلمة فى دعوى طه حسين هذه إلا نقضوها وبينوا بهتانها بكل سبيل لليقين ، وأيضاً فإن الجمهور المسلم قد ألجأ صاحب الدعوى - حين تعرض للمسألة القانونية - إلى إعلان

(٣٩) راجع ص ٢٦ من (فى الشعر الجاهلى)

(٤٠) السابق ص ٢٩

(٤١) من د. بن التقديم ، وقد أخرج طه حسين كتابه عن الشعر الجاهلى فى عام ١٩٢٦ م ، أما كتاب خلف الله هذا فطبع أولاً عام ١٩٥٣ م ، ثم عام ٥٧ هـ ، ثم عام ٦٥ كما سبق .

إيمانه ثم حذف من كتابه هذا هجومه الصريح على القرآن الكريم وطبعه تحت اسم (في الأدب الجاهلي) بعد أن جرده من رمى القرآن بالكذب واستعمال الأساطير . فكيف يقال بعد هذا إن هذه الدعوى قد (تقرر) منذ أزمة الشعر الجاهلي ؟

ولست أدري هل كان أمين الخولي يعرف أيضاً أن طه حسين لم يكن هو أصل هذه الدعوى ، بل كان ناقلاً لها كما نقلت عنه بعد ؟ وإذا صرفنا النظر في هذا عن المستشرقين الذين تلقن طه حسين عنهم فإننا نجد كتاباً يسمى (ذيله مقالة في الإسلام) قد طبع بمطبعة النيل المسيحية لمسمى نفسه بـ (هاشم العربي) ، وإنما هو في حقيقته مبشر خبيث يحاول — في لؤم — تشكيك المسلمين في كتابهم (القرآن) بزعم أنه استخدم الأساطير والأكاذيب الشائنة ، ومن يقارنه بكتاب طه حسين السابق فسوف يتيقن في وضوح أن طه حسين لم يكن إلا ناقلاً عن هذا المتخفى تحت اسم (هاشم العربي) ، وقد أجرى المرحوم الشيخ محمد أحمد عرفة (الوكيل الأسبق لكلية الشريعة الإسلامية بمصر) مقارنة بين نصوص من الكتابين أثبتت ذلك بما لا يدع احتمالاً للشك فيه (١٢) .

بل إن الزعم بأن في القرآن الكريم أساطير وأكاذيب أقدم من هذا ، وكما يقول ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ٢١٣ — ٢٧٦ هـ) في كتابه (تأويل مشكل القرآن) : فقد « اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ، ولغوا فيه وهجروا ، واتبعوا ما مثابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليله وأبصار عليلة ، ونظر مدخول ، فحرقوا الكلم عن مواضعه ، وعدلوه عن سبيله ، ثم قضوا عليه بالتناقض ، والاستحالة في اللحن ، وفساد النظم والاختلاف » وأدلوا في ذلك بطلاناً ومما أملت الضيف

(١٢) راجع : نقض مطاعن في القرآن الكريم ج ١ ص ١ وما بعدها ، وقد طبع كتاب (ذيل مقالة في الإسلام) للمرة السادسة عام ١٩٢٥ م ، وقد طبع من قبل سنة ١٨٩١ م .

الغمر ، والحدث الغر ، واعترضت بالشبه في القلوب ، وقد حث بالشكوك في الصدور » (٤٣) .

ومنذ ظهر الإسلام وتحدى الله تعالى الناس في القرآن بقوله « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » النساء ٨٢ ، فقد وجد في كل عصر من يتهم القرآن بالاختلاف مع الوقائع التاريخية والحقائق الكونية محاولاً إثبات شيء من ذلك أو إثبات تناقضه مع بعض ، ومن أوضح الأمثلة على هذا الكتاب الذي ألفه (ابن النغيلة) يوسف بن إسماعيل اليهودي الذي ارتفع إلى مقام الوزارة في الأندلس بين عامي ٤٥٦ - ٤٥٩ هـ وقتلته العامة في قصره بعد أن ألف كتاباً ادعى فيه تناقض القرآن ، وهو الذي يقول فيه ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٦ هـ) : إن بعض الزنادقة الدهريين المنتمين إلى اليهودية ألف كتاباً قصد فيه بزعمة - إلى إيانة تناقض كلام الله عز وجل في القرآن « فلما اتصل بي أمر هذا اللعين لم أزل باحثاً عن هذا الكتاب الخسيس لأقوم فيه بما أقدرني الله عز وجل عليه من نصر دينه بلساني وفهمي ، والذب عن ملته ببينائي وعلمي ... فأظفرتني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين ، فانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل ، وبادرت إلى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته » (٤٤) .

بل إننا لو تقدمنا مع الزمن حتى عصر التنزيل لوجدنا أنه لم يخل من اتهام القرآن الكريم بالأسطورة والكذب المناقض للواقع ، وقد روى القرآن نفسه هذا الزعم في آيات متعددة ، منها قوله تعالى : « ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً

(٤٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٧ وقد ألنه ابن قتيبة لنتخص شبيههم . .

(٤٤) راجع الكتاب المتأثر لابن حزم (الرد على ابن النغيلة اليهودي)

صص ٤٦ - ٤٧ .

وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلوك، يقول الذين كفروا : إن هذا إلا أساطير الأولين (الأنعام ٢٥ ، وقوله تعالى : » وقال الذين كفروا : إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ، قد جاءوا ظلماً وزوراً ، وقالوا : أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً ، قل : أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض إنه كان شاعراً وحياً « الفرقان ٤ - ٦ (٥) .

• • فإذا كان خلف الله يقول : » إنا لا نتخرج من القول بأن في القرآن أساطير « (٤٦) — كما سبق — فقد قيل هذا من قبل في كل عصر منذ عهد التنزيل ، وعرض القرآن لروايته وإبطاله ، ومن ثم لا يرونا هذا القول القديم مهما حاول أصحابه إظهاره في ثياب جديدة ترجية ، فإنما أصحابه الذين تعرض لهم هنا تابعون مقلدون مكررون لم يأتوا إلا بالثوب الجديد ، وسنرى في — الصفحات التالية إن شاء الله — أنه ثوب زور وبهتان ، لا يروجه عند ذي عقل ، وأيضاً سنرى أن هذا القول مضاهاة لزعم استشرافى مبنى أصلاً على بعض ما في (العهد القديم) .

ثانياً : محاولة باطلة لارتداء ثوب الدفاع عن القرآن الكريم :

يحاول خلف الله — ومن ناصره — أن يزينوا لجمهور المسلمين نظريتهم السابقة في تنحية مقياس (الصدق) في النظر إلى القصص القرآنى ، وإبداله بمقياس (الفن الأدبى) الذى يبيع — كما قالوا — استخدام الأساطير والأكاذيب والصور الذهنية عند العرب الجاهلين ، بحجة أن ذلك هو الذى يعنى القرآن من أن ينظر إليه المستشرقون والمبشرون بمقياس (الصدق) مع التاريخ ومع الواقع الكونى والطبيعى ، فيفتح لهم — كما قال — باب اللطع في صحته ، لعدم اتفاقه مع التاريخ أو الواقع .

(٤٥) وانظر أيضاً : الأنفال ٣١ ، النحل ٢٤ ، المؤمنون ٨٣ ، النمل ٦٨ ، الأحقاف ١٧ ، القلم ١٥ ، المطنن ١٣ .
(٤٦) راجع : الفن القصصى في القرآن الكريم ص ١٨٠ .

وفي هذا الاتجاه ما ذكره أستاذنا أمين الخولي في تقديمه لكتابه هذا حيث قال : إن ما فعله خلف الله في دراسته يعتبر خطوة بعيدة الأثر « حسبها أن تمتع ازدواج الشخصية في المتدين .. ذلك الازدواج الذي يتجلى حين يدين مثقف بالإسلام واثقاً موقناً .. ثم يدرك ويقرر : أن الإسلام وكتابه القرآن يحدث عن الأشخاص والواقعات بما يشاء ، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء .. دون أن يكون ذلك حقاً ملزماً للمؤمنين » ، ثم يقول : إن المؤمنين بالعلم وبالتطور وبالاستن الفنية قد حلوا تلك الأزمة التي يقع فيها المسلم المثقف المتدين بين نصوص القرآن وحقائق التاريخ المتعارضة معها — بأن فرقوا بين العرض الفني الأدبي وبين العرض التاريخي ، والأول هو منهج القرآن في قصصه « وعلى هذا يستطيع المثقف الراقى حين يتدين أن يعتقد في تسليم مطمئن بحديث القرآن الفني في قصصه ، ومع ذلك يحقق ويحل في عمق ووضوح تاريخ حياتك الأحداث وأشخاص أصحابها ، وينفي في ذلك ويثبت مطمئناً إلى أن هذا لن يصادم بحال ما ذكركم العرض الفني الآخر » (١٨) .

فأصحاب هذه النظرية إذن يروجون لها بأنها هي وحدها التي ترد عن القرآن والإسلام طعون المستشرقين والمبشرين والملاحدة حول صدق قصص القرآن التاريخي ، وأنها وحدها التي تتيح للمسلم المثقف أن يثبت على إيمانه حين يكتشف مخالفة هذا القصص للواقع التاريخي أو الكوني ، حيث يجاب عن كل منهما بأن القرآن فن وأدب ، لا صدق وحقيقة !

هذا ما يقوله المروجون ، ولست أعرف كلاماً أدخل في باب الاستهزاء بعقول قارئيه وسامعيه أكثر من هذه الدعوى العريضة التي تتردى ثوب

(١٧) ص هـ من التقديم .

(١٨) ص هـ من التقديم .

الدفاع عن (القرآن الكريم) من الطعون والشبهات ، ذلكم أن أقصى ما يمكن أن يصل إليه الطاعن في القرآن هو أن يرميه بورود الأكاذيب والأساطير فيه واستغلاله لها للوصول إلى أهداف دعائية تروج للإيمان به . وأصحاب هذه الدعوى العريضة يسلمون بدءاً بذلك بحجة أنهم يحاولون بهذا التسليم بين الطاعنين وطعونهم فيه ، فإنما هم مثل الذي يتصدى للدفاع عن برىء يتهمه بعض الناس بجريمة ، فإذا به — بدلاً من أن يفند الاتهام ويثبت زيفه — يسلم في مبدأ دفاعه بأنه ارتكبها فعلاً ، ثم يحاول أن يقدم في ذلك أضغاث العلل والأسباب في تبرير ارتكابه للجريمة ، مما يصل بالطاعنين المتهمين إلى هدفهم في ثبوت الجريمة ويمهد لهم سبيل طلب توقيع أشد العقاب . فذلكم هو مثل هؤلاء المروجين إن صدقنا سلامة النية أصلاً في ارتدائهم ثوب الدفاع عن القرآن من الطعون ، والله المثل الأعلى .

فهذه صورة مضحكة إذن للدفاع حين يبدأ دفاعه بالتسليم بارتكاب الجرم ، مع أن من يدافع عنه برىء ناصح البراءة ، كما سيتبين لنا إن شاء الله .

ثم إننا حين نأتى إلى العلل والأسباب التى ذكروها في (تبرير) تسليمهم باشتغال القرآن الكريم على أكاذيب وأساطير — فسجد أنها علل متوافقة تؤيد — فيما تنتهى إليه ضمناً — القائلين بأن القرآن من كلام محمد (ﷺ) ، إذ لا يستقيم معها بحال القول بأن القرآن كلام الله القادر العالم بكل شيء .

لأن هؤلاء يقولون : إن القرآن استخدم الأساطير والأكاذيب التى كانت تعرفها البيئة العربية وقت نزوله تحقيقاً لاعتصار التأثير في نفوس المعاصرين وتمكيناً للإيمان به في قلوبهم . فهل يستقيم مع هذا القول أن يكون القرآن قد نزل من عند الله ذى القدرة المطلقة التى لا يحدها حد ؟

من الواضح أن الأمرين لا يتوافقان أبداً ، لأن الله تعالى - وهو الحق القادر - أعظم من أن يلجأ في كتابه المنزل الذي أنزله لهداية الخلق جميعاً - إلى استخدام الباطل والأكاذيب ليجتذب بها العرب من معاصري نزوله إلى الإيمان ، وهو يعلم أن هذا الكتاب سيؤمن به غيرهم في أزمنة وأمكنة أخرى ، فمما هي نسبة العرب الذين عاصروا نزول القرآن - وأتى بما عندهم من أساطير وأوهام كما زعموا - إلى من أسلم ويسلم في كل عصر ومكان حتى يرث الله الأرض ومن عليها ؟

وهل يصح مثل هذا القول إلا بناء على عقيدة ترى أن الإسلام (دين محلي) نزل إلى عرب شبه الجزيرة في القرن السابع الميلادي واجتذبهم إلى الإيمان بموافقة لما كان عندهم من أوهام وخيالات وأباطيل تخالف التاريخ الحق ؟

وهل يعقل أن الله تعالى لم يعلم حال من سيؤمن بالقرآن من غير هؤلاء ممن يتكشف لهم حقيقة هذه (الأوهام) - كما زعم أصحاب هذه النظرية ؟

والأ يقودنا القول بذلك إلى سؤال بالغ الأهمية هو : كيف يلجأ الخالق - جل وعلا - إلى هؤلاء يقولون - إلى موافقة خيالات وأوهام العرب الجاهلين وقت نزوله ، وهو القادر - بطريق القطع - على أن يصوغ كتابه المنزل من الحقائق المتفقة مع الواقع والتاريخ التي تحدث أثرها من الموعظة والعبرة في نفس الوقت ؟ ألا يشبه هذا الزعم الذي تتضمنه هذه النظرية أن يكون (حيلة بشرية) يلجأ إليها البشر الضعاف المحدودو القدرة والعلم في سبيل اجتذاب الناس إلى دعواتهم ؟ أما أن يكون هذا (أسلوباً إلهياً) في تنزيل آخر الكتب المنزلة فهذا ما لا يمكن أن تتصوره العقول من كل وجه .

« وهكذا يرى أن القول بالنظرية السابقة لا يستقيم أبداً مع الإيمان بأن القرآن (وحى إلهي) ، إنما هو يستقيم فحسب مع عقيدة ترى أنه بشري الطابع والأسلوب »

ولا يحسن أحد أننا نتجنى على القائلين بها أو نحمل كلامهم فوق ما يحتمل ، فنحن نقرأ لخلف الله في كتابه هذا بالتحريف الواحد : « لقد تقرر أن القرآن إنساني العبارة ، بشري الأسلوب ، جاء على بسنن العرب في بلاغتها وبيانها »

فهل بعد ذلك كله يأتي من يقول إن القرآن لا يفهم على هذه القواعد أو تلك الأساليب ؟ إن المسألة في القصة القرآنية هي بعينها مسائل الصور البيانية من مجاز وتشبيه واستعارة وكناية .. الخ ، وأنها من هذا لا توصف لا بتصديق ولا بتكذيب ، وإنما هي العرض الأدبي الذي يهز العاطفة ويستثير الوجدان » (٤٩) .

ثم يتساءل خلف الله عن الأساس الذي كان يتبهم عليه القرآن أسباب اختياره لعناصر القصة : « فهل هو أساس المؤرخين الذي يقوم دائماً على اختيار الحق والواقع وما يثبتته العقل والمنطق ويقوم عليه الدليل والبرهان ؟ أو هو أساس البلاغيين الذي قد لا يعنيه الحق أو الواقع بقدر ما يعنيه أن تكون هذه العناصر مما يستهوي النفوس ويأخذ بمجامع القلوب ويسيطر على الأفتدة والألباب ؟

إن القدرة على التأثير هي الأساس الذي كان يلحظه القرآن دائماً في نفوس المعاصرين للنبي عليه السلام » (٥٠) .

فالقرآن عند خلف الله وأصحابه « بشري الأسلوب ، إنساني العبارة » لا يعنى في قصصه بالحق أو الواقع ، إنما يعنى فحسب بالتأثير

(٤٩) الفن القصصى من ١٣٧ - ١٣٨ .

(٥٠) السابق من ٢٤٨ .

في شأن من شأن نزول القرآن الكريم ، بل هو في الحقيقة أسلوب من أساليب
وخيالات باطلة وصيانتها لهم في أسلوب مؤثر جذاب ! فهل يتفق هذا
في شيء مع عقيدة أن القرآن الكريم إلهي التنزيل ، نزل بالحق ؟

إننا نجد في كتاب خلف الله هذا نصوصاً أخرى تكمل الصورة التي
صدرت عنها الدراسة كلها ، وهي في درجة من الصراحة والوضوح
لا تحتل معها تأويلاً ولا تعليقاً ، فحين يعرض خلف الله لظروف النبي
ﷺ النفسية يقارن بين أسلوب القرآن الكريم وما يرويه من هذه
الظروف ، فيقول : « وعلى الجملة فالأسلوب القرآني في القصص يساير
نفسية النبي محمد عليه السلام » (٥١) . بل إنه ينتقل من هذه (المسيرة)
إلى ما هو أصرح في التعبير عن المراد ، حيث يقول : « القصص القرآني
يمثل نفسية النبي ، ويمثلها في أدق مراحلها وفي أعنف صورها » (٥٢) .
وهذه نصوص يكمل بعضها بعضاً وتدل في جلاء على حقيقة الفكرة
العامة التي صدرت عنها هذه الدراسة .

... وإذن فإن محاولة الترويج لهذه النظرية بارتداء ثوب الدفاع
عن القرآن والإسلام — محاولة واضحة البطلان ، لأنها تسلم بدءاً
لكافة أعداء القرآن بكل ما حاولوا — في قرون متتالية — أن يصموه به ،
من اشتماله على الأساطير والأكاذيب المخالفة للواقع والتاريخ ، وكونه
بشرى الأسلوب والعبارة ، وكونه يعبر عن نفسية الذي (٥٣) بلغه
للناس ، وكونه ديناً محلياً نبع من الأفكار والمعتقدات (٥٤) التي كانت

(٥١) الفن القصصى ص ٢٠٥ .

(٥٢) السابق ص ٢٢٧ .

(٥٣) وهو النبي ﷺ .

(٥٤) لالقاء مزيد من الضوء على الزعم الاستشراقى البشرى القائل
ببشرية القرآن الكريم ، وأصداء هذا الزعم في بلادنا الإسلامية ، راجع كتاب
(الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى) للدكتور محمد البهى
ص ٢٢٥ — ٢٤٨ حيث عرض فيها للمقارنة بين كتابى (المذهب الحمدى) =

شائعة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ، واستخدمها للتأثير في معاصري نزوله ، واستهواء نفوسهم واجتذابهم إلى الإيمان به .

فماذا يبقى منه إذن بعد هذا كله ككتاب موحى به من عند الله العليم القادر ، إلى الناس كافة ، يتضمن الحق والهداية ، ويبرأ من الكذب والباطل براءة مطلقة ، كما يؤمن بذلك الذين يؤمنون به حق الإيمان ؟

ومن أخطر الأمثلة التي يمكن أن يقرأها الإنسان في محاولة قلب حقائق الأمور الواضحة الجلية ما قرأناه لخلف الله في محاولته الرد على الاعتراض البدهي على « نظريته » بأنها تناقض النصوص الواضحة الصريحة التي جاءت في آيات القرآن الكريم تنفي الباطل والكذب عنه وتصفه بالحق المطلق .

ولقد جاءت محاولة خلف الله في ذلك بالغة التهاافت والسقوط إلى حد كان ينبغي معه على الباحث أن يغفلها ولا يشغل بها ، لكننا نعرض لها لنبين أن مصدر التهاافت والسقوط الذاتي فيها إنما يرجع بالدرجة الأولى إلى أنها لا تتوافق مع حقيقة ما صدر عنه صاحبها في نظريته مما عبر هو عنه بأن القرآن « إنساني العبارة ، بشري الأسلوب ، يمثل نفسية النبي » .

يقول خلف الله في محاولته إن الآيات التي تنفي الافتراء عن القرآن « لا تتعلق بالمواد الأدبية القصصية ، ولا بما في هذه القصص من صور للأحداث والأشخاص من حيث هي صور ، وإنما تتعلق بالقرآن كله من حيث هو كتاب ديني ، وصلته بالخالق سبحانه وتعالى أو بمحمد عليه

== للمستشرق الإنجليزي جيب ، و (في الشعر الجاهلي) لطف حسين — الذي سبق أن فرضنا له — والأول يعبر عن فكرة « بشرية القرآن » بأنه كان انطباعاً في نفس محمد (ﷺ) ، أما الثاني فيقول أنه كان تعبيراً عن الحياة التي عاشها .

السلام، تتعلق بصاحب النص : أهو الخالق أنزله على النبي عليه السلام ،
أم هو النبي وهو الذي يفترى حين ينسب هذا القرآن وهذه القصص
إلى الله •

ذلك هو الأمر الذي تدور حوله الآيات ، وهو الأمر الذي لم ينب
عن بال القدماء من المفسرين ، ثم هو الأمر الواضح من نصوص القرآن
الكريم •

ثم يقول : « أما الآيات التي يصف القرآن فيها بعض القصص بهذه
الصفة « بالحق » من مثل قوله تعالى : (إن هذا ليهو القصص الحق)
(وجاءك في هذه الحق) فليس غنيها ما يدل دلالة قطعية على أن المقصود
بهذه الصفة إنما هي الأحداث التاريخية • بل لعل رأياً آخر هو الراجع ،
وهو أن هذه الصفة إنما تطلق على المقصود من هذه القصص من أمثال
التوجيهات الدينية والأغراض القصصية » (٥٥) •

هذا ما يقوله خلف الله في محاولته البائسة لتخصيص عموم الآيات
القرآنية في نفى الافتراء بشيء واحد هو مصدر القرآن ، وتخصيص
وصف (الحق) فيها بما أطلق عليه (المقصود من هذه القصص من أمثال
التوجيهات الدينية والأغراض القصصية) • ولن نتحاكم مع هذا الرجل
في هذا الكلام المسلق إلى شيء غير ما ذكره هو من أن القرآن « جاء
على سنن العرب في بلاغتها وبيانها ، وأنه ينبغي أن يفهم على هذه
القواعد والأساليب » — فما الذي في لغة العرب أو بيانها يبيح هذا
التخصيص العجيب المنافي من كل وجه لعموم إطلاق النصوص القرآنية
في نفى الافتراء وإثبات وصف (الحق) ؟

أعتقد أن هذه المحاولة القائمة على التعسف والتجهيل بأساليب
البيان العربية — إن أحسننا الظن بعلم الرجل بها — تكشف عن أسلوبه

كنه في دعواه ، وتنسعه الموضع اللائق به من محاولة الخداع الفكري المكشوفة التي يتوهم صاحبها أنه قد يبلغ بها مبلغاً من قوم ذوي عقول وإلمام بأساليب البيان العربية الأساسية .

وكان اللائق به بدلاً من هذا أن يكون واضحاً صريحاً متوافقاً مع حقيقة ما صدر عنه من رأى في مصدر النصوص القرآنية التي يعرض لها ، ذلك الذي ظهر في شيء من كلامه الآخر الذي نقلناه عنه من قبل . فلو أنه فعل ذلك لجنب نفسه أن يصدر عنه هذا الكلام المتهاخت الساقط المضمون . لكن الذي أوقعه في ذلك أنه وصف نصاً يقدره مئات الملايين باستخدام الكذب والأسطورة ، واستتر في ذلك بثوب المدافع عن هذا النص من طعون الأعداء ، ثم وجد أن هذا النص نفسه ينفي الكذب والأسطورة والاقتراء عنه بصورة مطلقة ، ناقضاً ما ذهب إليه صاحب الدعوى ، فماذا يفعل ؟

إن كذب القرآن في هذا ظهر الأمر واضحاً جلياً وسقطت الستور وأثواب الدفاع وبطل العمل من أساسه ظاهراً وباطناً ، وإن سلم بالمعنى الواضح المستقيم من آيات نفي الاقتراء ناقض نفسه وأبطل دعواه العريضة وأكذب نفسه بنفسه فيما ذهب إليه ، فماذا يفعل ؟ إنه لم يجد مخرجاً إلا اللجوء إلى باب التأويل الذي توهم أن فيه متسع يسع دعواه وعدم المصادمة الصريحة لآيات نفي الاقتراء وإثبات الحق ، فقال بالتخصيص .

لكن هذا الباب — في حقيقته — مغلق في وجه دعواه ، لأن اللغة العربية في أساليب عمومها وخصوصها تجري على قواعد منضبطة لا تتيح لكل من أمسك بقلم أن يقول من عند نفسه دون أدنى دليل مقبول : (هذا عموم مخصص بكذا وكذا) ، ولو أن الأمور تجري على هذا النحو — أو تقتبله — لفقدت أساليب البيان خصائصها المتعارف

عليها وأصبح من حق كل ذي لسان أو قلم أن يقول أي نص ما يشاء
مير : دون أن ياللب بالدليل من النص .

لكن الأمور — بحمد الله — تجري على غير ذلك ، فما يباح لإنسان
أن يقول في آيات نفى الافتراء والوصف بالحق ما قاله خلف الله إلا
بدليل من النص ومستند من أساليب البيان . وليس هناك — إطلاقاً —
مثل هذا الدليل أو المستند الذي يبيح لخلف الله وأمثاله شيئاً من ذلك .
ولنستعرض هذه الآيات القرآنية لنرى ذلك في وضوح لا شبهة فيه :

يقول تعالى : (إن الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وإنه لكتاب
عزيز . لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)
فصلت ٤١ — ٤٢ . فإذا كان المضمون التاريخي في القصص القرآني —
كما يزعم خلف الله وأصحابه — باطل في الحقيقة ونفس الأمر (وإن
كان مطابقاً لما في نفوس المشركين أو غيرهم) ألا يكون هذا معارضاً
معارضة صريحة لمضمون هذه الآية التي تنفي إمكان أن يتقضم الباطل
إليه من بين يديه ولا من خلفه ؟

فإذا أضفنا إلى هذا قوله تعالى عن القرآن الكريم (وقال الذين
كفروا : إن هذا إلا إفك افتراء وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا
ظلماتاً وزوراً . وقالوا : أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة
وأصيلاً . قل : أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض إنه كان
غفوراً رحيماً) الفرقان ٤ — ٦ ، فهل يبقى هناك أي وجه لما ذكره
خلف الله ؟ من محاولة العبث بالعقول ما يذكره خلف الله من أن نفى
الافتراء هنا يتعلق بمصدر القرآن كله ، لا بجزئياته ! فهل يصح في
منطق العقول حقاً أن ما ينطبق على الكل المجموع لا يندرج على جزئيات
هذا الكل ؟ !

ومن العجيب أن ثبت خلف الله في كلامه السابق أن في القرآن

استغبر ، والآية السابقة تحدث عن قول الذين كفروا في ذلك ، ثم تمهيد عليه بأن الذي أنزل هذا القرآن إنما هو الذي يعلم السر في السموات والأرض ، وفي هذا أبلغ بيان في نفى زعم الأسطورة عنه ، لأن الذي يعلم حقائق الأمور في كل شيء لا يجوز عليه أن يحكى في كتابه المنزل الأساطير والأباطيل على أنها هي الحق الذي لا يأتيه الباطل ، إنما يقع في هذا ناقصو العلم والمعرفة من البشر الذين لا علم لهم بحقائق وأسرار الكون .

وهذا المعنى الأخير مصداق قوله تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) النساء ٨٢ ، يعنى — والله تعالى أعلم — لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً مع حقائق الأمور التاريخية والكونية ، ولوجدوا فيه اختلافاً كثيراً بعضه مع بعض ، ولوجدوا فيه اختلافاً كثيراً مع الفطرة البشرية ، لكنه لما كان من عند الله فقد تجرد عن ذلك كله ، فليس فيه أى اختلاف مع شيء من ذلك . لكن خلف الله وأصحابه يزعمون أن في قصصه اختلافاً مع الحقائق التاريخية والكونية ، فهل يستقيم مع هذا القول أن يكون فيما صدروا عنه من عند الله ؟ !

وما قولهم في قوله تعالى (ألم • تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين • أم يقولون افتراه بل هو الحق من ربك لتتذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يهتدون) السجدة ١ — ٣ ، فرد على دعوى الافتراء بإثبات أنه هو الحق من الله ، فهل يتمشى مع منطق العقل أو أساليب البيان أن يكون حقاً قد احتوى باطلاً ؟ وهل يصدق عليه وصف (الحق) حينئذ ؟

وما قولهم في وصف القرآن — بما فيه من قصص — بأنه (الحق) في قوله تعالى : (إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً) البقرة ١١٩ ، وقوله (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنا المرسلين) البقرة ٢٥٢ ، وقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) آل عمران ٣ ، وقوله (إن

هذا هو القصص الحق (آل عمران ٦٢ ، وقوله (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير متصنين) الأنعام ٥٧ ، (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً) الإسراء ١٠٥ ، وقوله (نحن نقص عليك نبأهم بالحق) الكهف ١٣ ، وقوله (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) الفرقان ٣٣ ، وقوله (نتلوا عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون) القصص ٣ ، وقوله (والله يقول الحق وهو يهdy السبيل) الأحزاب ٤ ، وقوله (والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق) فاطر ٣١ ، وقوله (إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق) الزمر ٤١ ، وقوله (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فأعبد الله مخلصاً له الدين) الزمر ٢ ، وقوله (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون) الجاثية ٦ ، وقوله (وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم) محمد ٢ ؟

فقد أثبتت هذه الآيات كلها — وأمثالها في القرآن كثير — أن القرآن كله حق ، نزل من عند الله وآياته كلها حق ، وقصصه كلها حق ، لأن الله تعالى لا يقص إلا الحق ، وهو يقص علينا نبأ أهل الكهف بالحق ، ونبأ موسى وفرعون بالحق ، وكل ما قصه وأوحى به فهو الحق ، لأن الله تعالى لا يقول إلا الحق وهو يهdy السبيل ، ووحيه كله حق ، وكتابه كله حق ، لا يصل إليه الباطل والافتراء والكذب بأى وجه من الوجوه كما قال تعالى : (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله) و (الله يهdy للحق) وليس الظن أو الوهم أو الافتراء من الحق (راجع : يونس ٣٥ — ٣٧) . فأي في هذا كله ما يتيح لخلف الله وأصحابه الزعم بأن نقي الافتراء في هذه الآيات لا يلحق « المواد الأدبية القصصية » ، ولا بما في هذه القصص من جور للأحداث والأشخاص ؟ وهل إذا لحق الافتراء هذه الأمور — كما يزعمون — يصح إطلاق وصف (الحق) في الآيات السابقة ؟ وهل استخلاص العبرة ينافي أن يكون القصص المستخلص منه حقاً ؟ لقد أجابت عن هذا

الزعم الباطل آخر آية في سورة يوسف. وهي قوله تعالى : (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) ، فالعبرة المستخلصة من القصص القرآني إنما تستخلص من قصص حق لا افتراء فيه ولا أسطورة .

وفي القرآن الكريم قوله تعالى : (فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون) يونس ٣٢ ، فإذا كان كل ما في القرآن قد وصف بأنه (هو الحق) فهل يستقيم بعد هذا أن يتضمن شيئاً ينسب إلى باطل أو ضلال بمخالفته لحقيقة التاريخ أو الحقائق الكونية ؟

... وخلاصة القول في هذا أن الله تعالى قد وصف وحيه المنزل في القرآن بأنه حق مطلق لا شبهة لباطل في شيء منه بحال ، فإذا جاء واحد من الناس بعد ذلك بكلام متهاافت ساقط يحاول به — دون أي مستند — أن يخصص وصف (الحق) بأشياء ، وينفيه عن أشياء من صميم المضمون القرآني ، ليصل من هذا إلى نسبة الباطل والأسطورة والخرافة إلى آيات القرآن الكريم — فإنما هي محاولة باطلة تفترى الكذب على كتاب الله ، وتكذب ما وصف الله تعالى به وحيه من (الحق)^(٥٦) المطلق) دون أي مستند ، سوى الجرأة على القول في كتاب الله بغير علم أو منطق مستقيم .

والذي جر خلف الله إلى مصادمة النصوص القرآنية القطعية الدلالة بما زعمه من تخصيص وتأويل — إنما هو وهمه أن في القرآن آيات تتناقض الواقع التاريخي أو الكوني . وسنرى تفصيلاً إن شاء الله — حين نتكلم عن هذه الآيات — مدى ما في هذا الوهم من بطلان .

(٥٦) لأن القرآن كلام الله ، وهو يقول عن ذاته تعالى (ومن أصدق

من الله حديثاً) النساء ٨٧ .

ثالثاً : خلف الله وأصحابه يضاهئون بعض المستشرقين فيما بنوه على بعض ما في كتبهم المقدسة .

لما كان ما عند اليهود والنصارى من النصوص المقدسة قد أصابه التحريف فإن علماءهم قد وجدوا أن في هذه النصوص ما يخالف بعض ما أتى به العلم والمعرفة الحديثة بعامه ، فحاول بعض المتمسكين منهم بهاتين الديانتين أن يعللوا لهذا الاختلاف بتعليلات متعددة تبقى على جوهر الإيمان بهما في مجموعها مع وجود هذه المخالفة ، وقد وجدوا لتعليلاتهم هذه مخرجاً - أو شبه مخرج - فيما هو متفق عليه بينهم من أن نصوص ما يسمونه (التوراة) و (الأنجيل) قد كتبتها أيد بشرية هي التي صاغت ألفاظها ونصوصها ، لأن الوحي عندهم إشراف على المعنى والروح وليس وحياً باللفظ والنص ، كما مر في كلام المستشرقين كاترين هنرى في مطلع هذا البحث عند حديثها عن صياغة (الكتاب المقدس) (٥٧) .

وكان من ضمن ما قالوه في تعليل هذه المخالفة أن كتاب الوحي لكتبهم المقدسة عبروا عن الأفكار الموحى بها (وهي ما يسمونه المادة الدينية) في قوالب وصياغات لفظية انبعثت عن المفاهيم والأفكار التي كانت سائدة في عصورهم عن الكون والطبيعة والتاريخ - وهذه الأخيرة هي التي بين العلم الحديث عدم دقتها أو عدم صحتها - ومن ثم نراهم يقسمون (الوحي الديني) إلى قسمين : الجوهر الموحى به ، وهذا صحيح خالص ، لأنه لا يعرض لشيء إلا الأفكار الدينية الخالصة ، وهي مما هو وراء الطبيعة لا يتعرض من حيث الواقع الكوني والتاريخي لشيء من التكذيب ، لأنه لا يعرض لأمرهما .

(ب) القوالب والصياغات اللفظية لهذا الجوهر الموحى به : وهي

(٥٧) وراجع أيضاً : المدخل إلى الكتاب المقدس لحبيب سعد ، دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية بمصر .

التي يعرض لها التناقض والمخالفة مع مقررات العلم الحديث ، لأنها صدرت أصلاً عن مفاهيم وأفكار عصورنا . لكن التناقض والمخالفة لا تتدرج على العنصر الأول المقصود أصلاً (وهو الجوهر الديني الموحى به) ، لأنه هو وحده الذي يعبر عن مضمون الوحي .

فالذي يؤمن عندهم من العلماء يؤمن بالعنصر الأول مع مخالفة العنصر الثاني لاكتشافات العلم والتاريخ الحديث ، لأن هذا العنصر الثاني إنما هو أثر للصياغة البشرية ، وليس هو — عندهم — مما أوحى به .

وذلك مبني على أن الوحي بالكتب المقدسة عندهم ينحصر في الإشراف على كاتب الوحي وإلهامه جوهر الأفكار الدينية ليقوم هو بصياغتها في إطار لفظي من لغة قومه والمفاهيم والأفكار السائدة في عصره . ولذلك نجد أن النصاري مثلاً يقبلون صياغات متعددة لكتابهم المقدس يسمونها^(٥٨) (الأنجيل) مع أن فيها شيئاً من الاختلاف والتعدد في صياغات الأحداث والأقوال والأفعال ، لكنهم يؤمنون — بصفة عامة — أن روح القدس ألهم كل واحد من كتابيها الأفكار الأساسية الموحى بها .

وبالنسبة للتوراة التي هي بيد اليهود الآن (والتي يقدها النصاري أيضاً تحت اسم (العهد القديم) — فقد أصبح متفقاً عليه بين المحققين أن أيدي البشر هي التي كتبتها ، وبهذا يسلم علماءهم وباحثوهم ، لكن المؤمنين منهم بها يقولون : إن روح القدس أشرف على كتابها وهم يكتبونها .

(٥٨) عند جمهور النصاري أربعة أنجيل يعترفون بها هي أنجيل : متى ، ومرقس ، ولوقا ، ويوحنا . وكانت هناك أنجيل أخرى متعددة غيرها ، لكن رؤسائهم الدينيين رفضوا قبولها ، حتى جاء مجمع نيقية عام ٣٢٥ م فقرر قدسية هذه الأنجيل الأربعة ، ورفض ما عداها من أنجيل أخرى كانت موجودة حينئذ .

... وهكذا حاول المتسكون بالعقيدتين اليهودية والنصرانية من الباحثين أن يعللوا لما وجدوه من اختلاف مؤكد بين ما في كتبهم المقدسة وما انتهى إليه العلم التاريخي أو الكوني ، وذلك بأن قسموا هذه النصوص إلى قسمين : الجوهر الديني الموجب به ، والحياسة اللفظية البشرية الطابع والأسلوب والقيم .

ولم يكتف بعضهم بذلك — فيما يتصل بكتابه المقدس — بل حاول أن يطبق هذه الوجهة على نصوص القرآن الكريم أيضاً ، بتقسيمها إلى نفس العنصرين السابقين ، والزعم بأن فيها — كما في كتبهم المقدسة — ما يخالف حقائق التاريخ أو الواقع الكوني . ولم تكن « نظرية » خلف الله التي تعرض لها في القصص القرآني إلا مضاهاة — إن لم تكن نقلاً — لهذه المحاولة الاستشراقية التي صدرت عن قوم عز عليهم أن يسلموا بأن في كتبهم المقدسة ما يتناقض مع حقائق التاريخ والطبيعة ، ثم يسلم كتاب المسلمين (القرآن الكريم) من ذلك ، فحاولوا أن يطبقوا عليه ما وجدوه في كتبهم بالاستناد إلى حجج واستدلالات — باطلة فيما يتصل بالقرآن الكريم — وأذاعوا ذلك بين بعض من يستمع لهم ويأخذ عنهم من أبناء المسلمين ، فكان ما كان من هذه الدعوى التي تعرض لها أصلاً في هذا البحث .

وصدق رسول الله ﷺ حيث قال — فيما ورد في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه رواية عنه — (ليتبعن سنن من كان قبلكم شبراً شبراً وذراعاً ذراعاً ، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم . قلنا : يا رسول الله ، اليهود والنصارى ؟ قال : فمن ؟) (٥٩) .

لكن هؤلاء جميعاً قد فاتهم أن القرآن الكريم لا يقاس على ما عند

(٥٩) وقد ورد هذا المعنى في روايات متعددة لابن ماجه وأبي داود وغيرهما عن أبي هريرة ، وابن عباس ، وعبد الله بن عمرو ، وشديد بن أوس وغيرهم . وقد تحقق ما أخبر به رسول الله ﷺ .

اليهود والنصارى الآن مما يسمونه (التوراة) و (الانجيل) ، لأنه قد ثبت التحريف والتبديل فيما أوحى به إلى موسى وعيسى عليهما السلام ، كما قال تعالى عن بنى إسرائيل ثم عن الذين قالوا إنا نصارى (فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم ^(٦٠) . وامنع إن الله يحب المحسنين . ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة ويسوفت ينيبهم الله بما كانوا يصنعون) المائدة ١٣ - ١٤ ، ومن ثم عقب الله تعالى على ذلك بأن وجه إليهم النداء (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويمفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين . يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) المائدة ١٥ - ١٦ .

فما عند اليهود والنصارى من الكتب المقدسة قد أصابه التحريف والتبديل ، بهذا تطلق القرآن الكريم ، وهو ما انتهت إليه دراسات كثيرة لقوم من أبناء اليهود والنصارى تبينت لهم فيها وجوه كثيرة من الاختلاف ، وهو أيضا ما أثبتته دراسات لعلماء من المسلمين بينوا بطريق القطع - ما فيها من التبديل ، أو بعبارة أخرى مقدمة هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ، وتلميذه ابن القيم في الجزء الثاني من كتابه (إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان) ، وأيضا غرض ابن حزم الشيء من ذلك في ثنائيا كتابه (الرد على ابن النعريلة اليهودي) . . . مما لا يتسع المجال لمرص القول فيه .

(٦٠) وقد ورد أيضا قوله تعالى عنهم (يقول للذين يكفرون يا أيديهم ثم يقولون : هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما يكسبون) البقرة ٧٩ .

فمن الطبيعي المفهوم المتفق مع حقائق الأمانور أن يكشف علماء اليهود والنصارى في كتبهم المقدسة مخالفات مع بعض حقائق التاريخ أو الكون - وهو حينئذ دليل قاطع يصدق قول القرآن الكريم بتحريف وتبديل بعض ما عندهم - لكن ما للقرآن الكريم وهذه الدعوى وقد ضمن الله تعالى حفظ آياته من التغيير والتبديل كما قال تعالى : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) الحجر ١٦٩ وبهذا قطع الثقل المتواتر لآياته جيلا بعد جيل حتى وصل إلينا - بحمد الله - كما كان يقرأه محمد ﷺ وأبو بكر وعمر وجمع الصحابة رضي الله عنهم (٦١) .

فقياس القرآن على ما عند اليهود والنصارى - فيما يتصل بهذا الاختلاف - غير صحيح ، وأيضاً فإن ما حاول أصحاب هذه الدعوى أن يقيموا عليه دعواهم بالنسبة للقرآن الكريم باطل بصورة مطلقة ، كما سيتبين لنا - إن شاء الله - فيما يلي .

نجد مثلاً واضحاً لهذه الدعوى - من كلام المستشرقين - فيما ذكره الأستاذ ميلر بروز (رئيس قسم لغات الشرق الأدنى وآدابه ، وأستاذ الفقه الديني الإنجيلي في جامعة ييل) في بحث له بعنوان (مقترحات في موضوع العلاقة بين الدين والعلم في الإسلام) ، حيث يقول : « إذا كان المؤمنون بالدين يعتمدون على قوة الحقيقة في ضمان قبولها ، فعليهم أن يكونوا مستعدين لقبول الحقيقة التي يكشفها العلم ويرهن على صدقها » ، ثم يبنى على ذلك قوله : « ماذا يجب أن يكون موقفنا إذن حين يبرهن العلم على نقيض شيء نعتقد أنه موحى به من السماء ؟ »

(٦١) ننسبه للنظر إلى أن كلمة الشبهات التي أثارها المستشرقون وأشياهم التشكيك في طرق نقل النص القرآني لم يتم منها شيء مطلقاً كدليل على ذلك ، ولذلك اعتنينا بحث آخر ينصل .

إن أول ما يجب علينا عمله هو أن نعيد اختبار المعتقدات التي ننسبها للوحي ، لنرى : أمن الممكن أن تلهم بطريقة تتفق والحقيقة التي كشفها العلم ، والأضرب مثلاً : من الذائع المشهور أن النتائج التي وصل إليها العلم الحديث عن (أصول العالم) تخالف كل المخالفة ما هو مقرر في (الكتاب المقدس) وفي (القرآن) من أن الله خلق العالم في ستة أيام (٦٢) .

صحيح أن القرآن يقرر سكما يقرر الكتاب المقدس بأن يوماً عند الله كالف سنة مما يعد الإنسان (٦٣) ، ولكن هذا لا يحل المعضلة ، فإن فترة الزمان المتطاولة التي مر بها الكون في وجوده لا يمكن أن تضغط في ستة آلاف أو ستة ملايين سنة . والإنسان نفسه لم يخلقه الله دفعة واحدة منفصلاً عن خلق الحيوان ، ولكنه جاء نتيجة لتطور طويل من الأشكال الدنيا للحياة ، فكيف إذن نتغلب على هذا الإشكال ؟

نحن لا نستطيع أن نرفض كشف العلم الواضحة المؤيدة بالبراهين ، فهل نرفض ما جاء به الوحي وهو الطريق الديني للمعرفة ؟ إن الإجابة على هذا تتطلب إعادة البحث في طبيعة الوحي ، فكما ميزنا بين الشكل السيكولوجي والمادة الدينية من التجربة الدينية ، فكذلك يجب أن نميز بين الشكل التصوري والمحتوى الديني للوحي ، فالوحي ليس وحياً ما لم يؤد معنى ، ولكني يؤدي معنى يجب أن يتنزل في قوالب تعنى شيئاً لسامعها أو قارئها ، ومن هنا كرر القرآن القول بأنه نزل بلغة الأقوام الذين أوحى إليهم (وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً) طه ١١٣ ، (٦٤) وأنه نزل بلسان عربي مبين (الشعراء ١٩٥) . ولا ينبغي أن تكون الرسالة بلغة

(٦٢) راجع : هود ٧ ، الفرقان ٥٩ ، فصلت ٩ - ١٢ ، والحديد ٤ .

(٦٣) راجع : الحج ٧ ، والسجدة ٤ - ٥ .

(٦٤) وراجع أيضاً : الزمر ٢٨ ، فصلت ٣ ، يوسف ٢ ، الشورى

٧ ، الزخرف ٢ .

مفهومة فحسب ، بل أن تكون في إطار من الأفكار المألوفة القابلة للفهم ،
وأن تكون مناسبة لتدركات سامعيها ، وإلا فلا معنى ، وإذن فلا وحي •

ومن هنا نرى أن الشكل الذي يأخذه أي وحي تقرر الآراء العامة
السائدة عن العالم في الوقت والمنكان اللذين ينزل فيهما • وهذه (٦٥)
لا يمكن أبداً أن تكون كافية أو دقيقة ، ولهذا يجب دائماً أن تصحح
بعد ، غير أنها في وقت الوحي تقوم بمهمتها في أداء حقيقة دينية هامة ،
هي الحقيقة التي تستطيع فهمها عقول من نزلت فيهم الرسالة •

فلو أن الحقيقة التي نزل بها وحي القرآن ، أو الكتاب المقدس ،
جاءت في قوالب من تصورات العلم الحديث عن الكون ، ما كان لها معنى
عند القوم الذين أرسلت إليهم ، بل لم يكن من الممكن إطلاقاً أن يعبر
عنها بلغتهم إذ ذاك ، هذا إلى أنها كانت ستحتاج بالضرورة تعديلاً فيما
أبعد ، لأن تصوراتنا الحالية ليست كاملة ولا نهائية •

فالفكرة التي تقول : إن العالم خلق في ستة أيام ترجع إلى ما أسمىه
(شكل الوحي أو إطاره) ، وهو الرأي الذي كان سائداً عن العالم في
العصر السابق للملم والذي أنزل الوحي في قوالبه • ففي الفصل الأول
من (الكتاب المقدس) (٦٦) حيث تظهر هذه الفكرة أولاً يبدو من الواضح
أنها مرتبطة بالأسبوع ذي السبعة أيام ونظام السبت اليهودي •

فالجوهر الديني الحقيقي للوحي ليس في أن العالم خلق في أسبوع ،
بل في أن الله خلق العالم ، فالعالم ليس نتيجة مصادقة أو قوى مختلطة
عمياء ، إنه من صنع الله •

(٦٥) يعني : الآراء العامة السائدة في عصر التنزيل •

(٦٦) العهد القديم ، أو ما يسمونه (التوراة) ، وهو مقدس عند
اليهود وعند النصارى أيضاً •

والعلم الحديث يعطى إطاراً جديداً أوسع لهذه العقيدة فكلما اتسعت معارفنا عن الكون وعمقت ، بدأ لنا عمل الله في الخلق أروع وأبدع صنماً •

والخلاصة أن الشكل السابق لعصر العلم والذي نزل به الوحي — وليس الجوهر الديني نفسه — هو الذي يتعارض والعلم الحديث « (٦٧) •

••• ومن الواضح التشابه بين كلام ميلر بروز هذا وما سبق من كلام خلف الله عن أن الوحي القرآني قد أتى في إطار من الصور الذهنية التي كان يعرفها معاصرو النبي (ﷺ) من التاريخ والمعارف ، فجوهر الدعوى بين الكلامين واحدة ، لا فرق بينهما إلا في الصياغة ، وفيما استدلل به كل منهما ، لكن كلا منهما يحاول أن يرتدى ثوب المدافع عن الدين والإيمان به بعد أن قرر احتواء القرآن على مخالفة لحقائق الأمور !

ومن ثم يعتبر نقضنا لكلام ميلر بروز نقضاً ضمنياً لأساس نظرية خلف الله ، وسنقدم ذلك في إيجاز ، يتلوه ردنا التفصيلي على ما استشهد به خلف الله محاولاً تأييد دعواه •

وسنقصر ردنا على ميلر بروز على ما ذكره عن (القرآن الكريم) ، أما ما ذكره عن (كتابه المقدس) فلا يعني هنا أن نعرض له بعد ما قدمناه عنه •

والذي نذكره بصورة مطلقة أن يكون في القرآن الكريم شيء ما يناقض أية حقيقة تاريخية أو طبيعية أو كونية ، وليس فيما استدلل به ميلر بروز شيء يقوم دليلاً على غير ما نقرر ، لا نوجزه فيما يلي :

(٦٧) مقترحات في موضوع العلاقة بين الدين والعلم في الإسلام ، للدكتور ميلر بروز ص ٤٥ — ٤٨ (من مجموعة : الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة — بحوث ودراسات إسلامية) •

(١) الآيات التي أشار إليها ميلر بروز تقرر أن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، لكنها لا تعرض لعمر الكون المخلوق منذ خلقه الله تعالى حتى يومنا هذا ، لكن ميلر بروز في كلامه السابق يخلط بين الأمرين مشيراً إلى « مفضلة » لا وجود لها ، حيث يتكلم عن « فترة الزمان المتطاولة التي مر بها الكون في وجوده » والتي لا يمكن أن تضغط في ستة آلاف أو ستة ملايين سنة ، كما للآيات القرآنية التي يشير إليها وعمر الكون ؟ ! إنها تقرر فحسب الزمن الذي خلق الله تعالى فيه الكون ، دون أن تعرض لما بعد الخلق من الزمن الذي مر على الكون المخلوق حتى يومنا هذا .

فالتناقض الذي يتكلم عنه هذا المستشرق إنما جاء نتيجة لخلطه بين الأمرين ، ومحاولته تحميل الآيات القرآنية غير ما تحمله من معنى . وذلك أمر غاية في الوضوح لكل من يراجع نصوص الآيات المشار إليها ثم يراجع كلام المستشرق عنها .

(ب) إن ميلر بروز — أو غيره — لا يستطيع أن يعرض بشيء من التكذيب لما قرره هذه الآيات من أن الله تعالى : « خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » الآن فعل الخلق وزمانه سبقا الوجود البشري ، فلا يستطيع أحد إطلاقاً أن يزعم أنه شهد — بأية وسيلة — أو رآه — كيفية خلق السموات والأرض وزمانه ، وعلم البشر المادى — بكافة فروعه — نشأ بعد أن تم الخلق ، وليس هناك أمامه سبيل ما لمعرفة تفاصيل خلق السموات والأرض وما بينهما — من حيث الزمان — إلا ما أخبر به الوحي الصادق عن الله تعالى ، في هذه الآيات وفيما يتصل بهما من أحاديث نبوية صحت روايتها عن النبي ﷺ (١٨) ، ولا يملك الإنسان — في علمه البشري — وسيلة أخرى يسترجع بها

(١٨) راجع مثلاً : صحيح مسلم ، كتاب المناقب ، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام .

كيفية الخلق أو زمانه ليقينس عليها ماورد في الوحي ، ومن هنا لا يستطيع العلم البشرى بحال أن يصل في هذه القضية إلى شيء يستند عليه في تكذيب ما ورد في الوحي ، لأن الوحي يحكى هنا عن أمر (غيبى) لم يشهده البشر ولا يصل إليه علمهم المادى بحال ، كما قال تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً » الكهف ٥١ .

فكل زعم بمحاولة التشبيك في أن الله تعالى « خلق السموات والأرض في ستة أيام » — زعم باطل بدءاً ، يستوى في بطلانه مع دعوى الكفار القدماء بأن الملائكة — الذين لم يشهدوا خلقهم أو يحيطوا بهم علماً — إناث ، وقد رد الله تعالى عليهم بقوله : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ؟ مستكتب شهادةهم ويسألون » الزخرف ١٩ .

أما ما يشير إليه ميلر بروز من « النتائج التى وصل إليها العلم الحديث عن أصول العالم » فليس في هذه النتائج — وهى محض فروض في ذاتها — ما يعرض لشيء عن مقدار الزمن الذى خلق الله فيه السموات والأرض ، وإن كان فيها تقديرات فرضية لعمر الكون المادى ، وتلك قضية أخرى كما سبق أن قررنا .

(ج) أما ما يشير إليه ميلر بروز من نظرية النشوء والارتقاء لداروين في قوله إن « الإنسان نفسه لم يخلقه الله دفعة واحدة منفصلاً عن خلق الحيوان » ولكنه جاء لتطور طويل من الأشكال الدنيا للحياة — فإنما يشير إلى نظرية لم تكن في وقت من الأوقات حقيقة علمية قطعية يمكن أن تقاس عليها النصوص الدينية ، فهى لم ترد في وقت ما — منذ قيل بها — عن أن تكون مجرد فرض لم يقم عليه أبداً دليل قاطع أو قريب من القطع واليقين ، ومنذ أعلنها داروين وجد لها معارضون من رجال العلم التجريبي ، لأنه لم يقم أبداً دليل محسوس على صحتها ، وإنما

هي فرض عقلي غير به داروين بعض الظواهر والمشاهدات ، لكن لم يربط أحد من المؤرخين بها إطلاقاً تطوراً مادياً يقطع بصحتها ، بل على العكس من ذلك فقد طالعتنا وكالات الأنباء في أكتوبر ١٩٧٤ م (سؤال ١٣٩٤ هـ) أن أعضاء بعثة الآثار الفرنسية البزيطانية التي تقوم بسلسلة من الحفائر في إثيوبيا قد اكتشفوا بقايا هيكل عظمي لإنسان يرجع تاريخها إلى حوالي أربعة ملايين سنة . وقال أعضاء البعثة إن هذا الكشف سيغير تماماً النظريات السابقة المعروفة عن أصل الإنسان (جريدة الأخبار القاهرية في ٢٨/١٠/١٩٧٤ ص ١) .

ومما لا شك فيه أن من أول ما يغيره هذا الكشف نظرية داروين ، فهل يستقيم بعد هذا أن يطمئن إنسان في صدق الوحي القرآني في الخلق مستنداً إلى استنتاج فوقي لعالم طبيعي ، لم يثبت هو أو غيره بصورة قاطعة ، بل وجدت اكتشافات تطمئن في صحتها ؟ ومن هنا لا تصلح هذه النظرية — على أي نحو ستكون مقياساً تقاس عليه نصوص القرآن الكريم في الخلق (٦٨) .

ومنهجنا في كافة النظريات البعيدة عن وصف اليقين هو أننا ننزه القرآن ابتداءً عن أن يقال في تأويله شيء يتمصل بمحض الفروض

(٦٩) تنبه النظر أيضاً إلى أن من علماء المسلمين من رأى أن هذه النظرية لو ثبتت — فرضاً — فلها لا تتعارض مع آيات القرآن الكريم في الخلق ، ومن هؤلاء العالم الشامي الشيخ حسين الجبر صاحب (الرسالة الحميدية) ، ويندو أن هذا أيضاً كان رأى الشيخ نديم الجبر صاحب كتاب (قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن) ، وأيضاً يندو أنه رأى الباحث الهندي المسلم وحيد الدين خان في كتابه (الدين في مواجهة العلم) ... وغيرهم .

ولنا في وجهة النظر هذه رأى توجزه في أن آيات القرآن الكريم أجل وأعظم من أن نعرضها للمقارنة والتفسير بفروض علمية تتغير وتبدل ، لأنها لم تكن أبداً حقائق ثابتة .

والاستنتاجات القابلة للتغيير ، بل الإلناء أضرار (٧٠) .

... وبهذا يتبين أن كلام ميلر بروز وأمثاله عن « خلق الإنسان في تطور طويل من الأشكال الدنيا » — كتمضية مسلم قطعاً بصحتها — شئشنة كاذبة نعرفها من هؤلاء وهي تقوم على جعل (الظنون والتصورات) حقائق قاطعة مسلماً بصحتها ، وينبغي ألا يخدع هذا المنهج القائم على التعمية والتجهيل بحقائق الأمور ، أحداً من الباحثين الذين يحترمون عقولهم .

(د) وبعد أن تبين بطلان الأسس التي أقام عليها ميلر بروز نظريته فيما توهمه تناقضاً بين آيات القرآن الكريم وحقائق العلم — فإنه ينبغي علينا أن نقرر أن البحث العلمي — وكذلك الإيمان — ليس بهما حاجة إلى (الحل) الذي قدمه هذا المستشرق للتغلب على ما توهمه إشكالا أو تناقضاً معضلاً . بخاصة وأن هذا الذي قدمه ملء بالتعسف والتكلف غير المقبول في تفسير طبيعة الوحي الديني ، حيث يقول : إن القرآن

(٧٠) تنبه النظر إلى المنهج الذي تتبعناه في كتابنا (بحوث إسلامية) والذي يحتوي ضوابط لتفسير بعض آيات القرآن الكريم على ضوء المعارف التجريبية الحديثة ، ومن هذه الضوابط ألا نعرض للنظريات التي ما تزال في طور (الفرض العلمي) الذي لم تثبت بعد صحتها اليقينية بصورة لا تحتمل شكاً أو مراجعة ، ص ١٨ وما بعدها من كتابنا المشار إليه آنفاً .

وعينا يشغل بهوضغ نظرية داروين من الثبوت القطعي ، راجع : (الإسلام يتحدى) ص ٤٩ — ٥٠ و (الدين في مواجهة العلم) ص ٢١ — ٢٢ وهما لوحيدين الدين خان . وقد عرف أحد المعاجم العلمية هذه النظرية بأنها « نظرية قائمة على تفسير بلا برهان » ، وذلك قبل الاكتشاف المناقض لهذه النظرية ! فكيف بعدها ! قبا أبعد هذه النظرية عن أن تكون يقيناً أو ما يقارب اليقين !

نزل باللغة العربية — وهذا في ذاته حق كما هو (٧١) معروف — لكنه يقول أيضاً : إنه نزل في إطار الأفكار السائدة عن المسالم في الوقت والمكان اللذين ينزل فيهما — وهذا نفس جوهر دعوى خلف الله السابقة — وهذه الأفكار لا يمكن أبداً أن تكون كافية أو دقيقة ، ولهذا يجب أن تصحح بعد ، وهو ما نرفضه تماماً بالنسبة للقرآن الكريم ، لما تردد في أوصافه السابقة من أنه كله حق ، ولأن مثل هذا الذي يصوره ميلر بروز لا يكون جديراً بوحي نزل من عند الله العالم بكل شيء القادر على كل شيء ، إذ أن من مقتضى علمه وقدرته أن يصوغ وحيه المنزل بصورة لا تتصادم مع التطور العلمي للقوم الذين نزل في عصرهم ، حتى لا يحملهم ذلك على تكذيبه ، وفي نفس الوقت فإنه ينبغي أن يتقنه عن إيراد الباطل الذي لا يعرفون غيره في بعض المسائل التاريخية أو الكونية ، وهذا معنى من معاني إعجاز القرآن كما نفهمه ونؤمن به ، قررناه من قبل في كتابنا (بحوث إسلامية) حيث وردت الإشارة فيه إلى آيات من القرآن الكريم عرضت لكثير من الظواهر الطبيعية والفلكية والكونية بصورة لا يمكن أن تكون صادرة عن معارف البشر في القرن السابع الميلادي (الذي عاش فيه رسول الله ﷺ) ، ومع هذا فقد صيغت في عبارات فهمها الناس قبل اكتشاف هذه الظواهر العلمية دون أن تصدم معارفهم التي كانت يقيناً علمياً بالنسبة لهم في عصورهم السابقة . . وهذا معنى من معاني الإعجاز (٧٢) .

هذا هو الذي يليق حقاً بالوحي الإلهي ، أما إيراد الأكاذيب

(٧١) وان كنا نتحفظ على قوله : « انه نزل بلغة الاقوام الذين اوحى اليهم » ، وهو انبا اوحى به الى الناس كافة كما قال تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً) سبأ ٢٨ ، وقال (واوحى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ) الأنعام ١٦ ، فقد بحث في العرب بلغتهم ، لكن وحيه عام الى الناس كافة .

(٧٢) راجع ص ١٢ وما حولها من كتابنا المشار اليه .

والأباطيل والأساطير ، تابعة لتصوير علم الذين أوحى فيهم ، ليقولوا من بعدهم تصحيح ما فيه - كما يقول ميلر بروزو من يضاهيه - فذلك أمر إنما يليق بالعلم والقدرة البشرية القاصرين ، وكان الأفضل منه - جدلاً - ألا يعرض له الوحي أصلاً بأن يضرب صفحاً عنه ، ويقرر حقائقه الدينية وحدها . . . وفي مثل هذه القضية التي غرض لها هذا المستشرق كان يكفي مثلاً تقرير: خلق الله للعالم دون تفصيل ، وبهذا كانت تعرض الحقائق الدينية دون إطار من عدم المصدق - كما يدعى هؤلاء - وقد تبين لنا هذه الدعوى قامت على أوهام باطلة بالتناقض بين آيات الوحي ونتائج العلم ، فسقطت الدعوى من أساسها . ثم هي ساقطة متهاققة في تعليلها ومحاولة تلمس أسباب لها .

(هـ) ويزيد في تنزيها القرآن الكريم عن هذه المطاعن الباطلة أننا نلاحظ في كلام ميلر بروز (وهو أستاذ للفقه الديني الإنجيلي كما سبق) أن الذي جره إلى كل هذا هو ما ورد في كتابه المقدس من أن الله تعالى خلق العالم في ستة أيام « واستراح في اليوم السابع » - بما ترتب على ذلك من نظام السبت اليهودي - بما يحمل هذا من معنى الجهد البشري الذي يستريح بعد أن يتعب ، فيعطى إحياء واضحاً بالمشابهة مع البشر ، مما لا يليق بذات الله تعالى ، فأراد ميلر بروز أن يسوق القول في صورة توحى بأن ذلك كله جاء في إطار من أفكار الناس عندئذ عن الخلق والآراء العامة السائدة عن الأشياء في هذا الوقت .

لكن ما للقرآن وهذا كله ، وقد أقر أن الخلق في ستة أيام ، لكنه نقض فكرة التعب والاستراحة مبيناً أنها مما حرف ، كما ورد قوله تعالى : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب » ق ٣٨ (٧٣) وذلك أن القرآن الكريم جاء - كما قال تعالى بعد أن

(٧٣) هذا يذكرنا - على نحو ما - بما ورد في رد ابن حزم على ابن النفريلة اليهودي في طعنه على بعض آيات خلق السموات والأرض ، حيث :-

ذكر التوراة والإنجيل - « وأنزانا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » المائدة ٤٨ ، يعنى أن القرآن الكريم نزل شاهداً وأميناً ومشرفاً على ما عند اليهود والنصارى من التوراة والإنجيل ، فما كان عندهم من الحق الذى لم يحرف صادق عليه وصدقه ، وأما ما حرفوه وبدلوا القول فيه فقد أنكره القرآن وبين ما فيه من اختلاف وتحريف .

وأيضاً فإننا ننبه النظر إلى أن « الأنساب » التى وردت فيما عند اليهود والنصارى من كتب مقدسة تتضمن عمر الجنس البشرى منذ خلق آدم عليه السلام ، وتقدر ذلك - إذا جمعنا الأعمار المتتالية - بعدة آلاف من السنين ، مما نقضت المكتشفات الحديثة . ومما لا شك فيه أن هذا الاختلاف أيضاً كان وراء مجمل كلام ميلر بروز السابق الذى حاول أن يجعله ينسحب على القرآن الكريم أيضاً . لكن ما للقرآن الكريم وهذا أيضاً وقد نزهه الله تعالى - بحمايته من التحريف - عن هذا وأمثاله ؟ ! فلسنا نجد فيه شيئاً إطلاقاً يناقض أية (حقيقة ثابتة ثبوتاً قطعياً) . . . فى أى مجال .

... وبعد هذا كله ، فإننا نقدم فى الصفحات التالية الرد المفصل على ما حاول خلف الله أن يقيم فيه تناقضات بين آيات من القرآن الكريم وحقائق التاريخ أو الكون ، ليتبين لنا - إن شاء الله - أن أوهامه فى

رد عليه ابن حزم فى قوة ثم قال : « وليت شعري أين كان هذا الخسيس المائق إذ اعترض بهذا الاعتراض على هذه الأنوار الساطعة والحقائق الظاهرة عن التشكر فيما يقرأونه فى هذيانهم المخترع وزورهم المفتعل الذى يسمونه (التوراة) إذ يقولون : إن الله تعالى خلق الخلق فى ستة أيام واستراح فى اليوم السابع ، وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب ، قد خارت قواه وضعت طبيعته !! فمثل هذا وشبهه . . . لو اتهم بالفكرة فيه ثم بانر إلى الذئبة منه . . الخ » الرد على ابن النفيلة اليهودى من ٥٤ .

هذا لا تنقل عن أوعام ميلر بروز السابقة الذي يشاركه في جوهري الدعوى .

١ - أما ما يتصل بقوله تعالى عن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام « ويكلم الناس في المهد » آل عمران ٤٦ ، حيث يشير إلى ما رواه الرازي من أن اليهود والنصارى ينكرون أن عيسى تكلم في زمن الطفولة ، ويحتجون بأن هذا لو حدث لكان من الوقائع العجيبة التي تنقل بالتواتر .

فالحق أن الرازي روى ذلك ، ثم قال : « أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا : إن كلام عيسى عليه السلام في المهد إنما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة ، وكان الحاضرون جمعاً قليلين ، فالسامعون لذلك الكلام كان جمعاً قليلاً ، ولا يبعد في مثله التواطؤ على الإخفاء » (٧٤) .

وإذن فإن الرازي لم يترك هذه الشبهة دون رد ، وبالتالي لم يكن من الذين يقولون بها على سبيل الإيمان أو الاقتناع .

ونضيف إلى ذلك أن عدم تسجيل التاريخ البشري ، أو ما عند اليهود والنصارى من كتب ، لواقعة تكلم عيسى في المهد لا يعتبر دليلاً قاطعاً لعدم حدوث ذلك ، حتى يدعى أحد تكذيب القرآن في الإخبار به ، ويصبح ادعاه .

أما فيما يتصل بالتواريخ البشرية فمما لا شك فيه أنها أهملت تسجيل كثير من الأحداث الفردية - مهما تكن أهميتها في ذاتها - حيث لم يتوفر لها من الشهادة الصادقة وتوفر سبل الإذاعة ، والنقل ، والبقاء على مر العصور ما يكفل لها ذلك .

إذ يكفي أن تنقطع حلقة في هذه السلسلة لتصبح الواقعة في حكم المجهول من الأجيال التالية . وعلى العكس من ذلك فإن بعض الأوهام

الكاذبة في ذاتها قد يتوفر لها من ظروف إيمان بغض الناس بصحتها -
بناء على بعض الشواهد والظواهر المخادعة - وتسجيلهم لها ، ثم
رعايتها بظروف تضمن إذاعتها وانتقالها عبر الأجيال - ما يجعلها تدخل
التاريخ من أوسع أبوابه ، وهي في أصلها أسطورة كاذبة لا نصيب لها
من الحق .

وقد تلعب يد التحريف والتجهيل والتعمية ببعض جوانب واقعة
صحيحة في أصلها فإذا بها قد جمعت في نهاية الأمر بين الحق والباطل في
قصة واحدة .

هذا معروف مسجل عن (أوامم التواريخ وأخطائها) ، فهي تهمل ،
وتنسى ، وتحرف ، وتخدع ، وتترهم ، وكل هذا يتضمنه ما يسمى بـ
(التاريخ البشري) ، بخاطبة في عصور ما قبل التدوين المنظم ذي
الأساليب والإمكانات المنضبطة شيئاً ما .

والآن نأخذ ثابتاً لا شك فيه فهل يقبل منطق البحث العلمي التزيه
أن يتخذ إغفال التواريخ القديمة لحادثة فردية مثل كلام طفل في المهد
دليلاً قاطعاً على كذب الوحى في إخباره بها ؟ بخاطبة إذا أضفنا إليه
ما يرويه الرازي ، عن أن الحاضرين كانوا يدأ قايلاً من الطاعنين الممادين
الذين لا يبعد فيهم أن يفتنوا على إخوانه . ويجب أن نشير في اعتبارنا
أيضاً أن السمر لم يكن مبهوراً عند هؤلاء الحاضرين - فقد كانوا من
بنى إسرائيل - فما المانع أن يكون اعتقادهم أن ما رأوه سمر هو الذي
يرر لهم أمام أنفسهم التواطؤ على إخفائه كيلا ينتشر ، وهو - في
قلوبهم - لا حقيقة له في ذاته ؟

بل ما المانع أن يكون هذا الحديث قد انتشر في بنى إسرائيل زمناً
ما في وقت طفولة المسيح ونموه ، لكنهم اجتمعوا على تجاهل الكلام فيه
وروايته عندما ظهرت دعوتهم وبدأوا يفكرون في وسيلة

للقضاء عليه وعليها ، وعم من قبل قتلة الأنبياء ، ومن بعد مفكرو نبوة محمد ﷺ مع وجود البشارات (٧٥) بها في كتابهم المقدس ؟

أما عدم وجود ذكر لهذه الواقعة فيما عند اليهود والنصارى من كتب مقدسة فلا يقوم هو الآخر دليلاً يطمئن في صحة ما جاء به القرآن من ذلك ، لأن فيما في هذه الكتب المقدسة عندهم ما ثبت قطعاً أنه مخالف للحق ، وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في حديثنا عن دعوى ميلر بروز السابقة ، ونضيف إليه أن المعقول المتفق مع طبائع الأمور ألا يرد في التوراة المحرفة عند اليهود شيء عن واقعة كلام عيسى عليه السلام في المهد ، أما ما عند النصارى من الإنجيل ، فمن الثابت أنها لم تدون وقت ما سجلته من أحداث ، بل بعد ذلك ، ومن الثابت أيضاً أنه كانت هناك إنجيل أخرى متعددة لم تقبلها الكنيسة في مجمع نيقية عام ٣٢٥ م وما قبله ، وأيضاً فمن المعلوم أن الإنجيل الأربعة التي أقرتها الكنيسة قد تضمنت أموراً وعتائد كذبهم فيها القرآن الكريم ، وعليها تقوم الديانة النصرانية — بعد ما بدل دين المسيح الحقيقي — مثل تجسّد الإله ، وتثليث الآلهة ، وصلب المسيح عليه السلام فداء للبشر . . . وإذا كان الأمر كذلك فما المانع عقلاً أو عادة من أن تكون الإنجيل النصرانية المعتمدة قد تناولت الوقائع المتصلة بالمسيح عليه السلام بالزيادة والحذف والتبديل والتحريف ؟ بل إن هذا هو الذي حدث فعلاً ، فالمسيح في حقيقته وفي دعواه بشر رسول ، فإذا به عندهم إله وابن الله ، وقد رفعه الله إليه وما قتله بنو إسرائيل وما صلبوه ولكن شبه لهم ، فإذا به عندهم على الصليب يكفر عن خطايا البشر حتى يموت وهو يستغيث بالله ! والإنجيل الحقيقي الذي أوحى به إلى عيسى عليه السلام أين هو في حقنم ذلك كله ؟ لقد روى شيء مما فيه مخرناً مبدلاً بعد ما أوحى به

(٧٥) راجع الآيات ٨٧ — ٨٩ من سورة البقرة ، وتفسيرها ، ثم راجع الجزء الثاني من (أغنية اللهبان) لابن القيم ص ٢٦١ وما بعدها في تصويح التوراة المبصرة بمحمد ﷺ ، وفارنها بها عندهم في (العهد القديم) .

بعشرات السنين .. قبل يستبعد العقل في وسط ذلك كله أن يهمل ذكر
حادثة جزئية فردية (هي كلام المسيح عليه السلام في المهد) حتى يأتي
الوحي القرآني المهيمن على الكتب المنزلة ، فيرويها ؟

لو أن خلف الله يحاكم آيات القرآن الكريم إلى شيء يقيني لكان
له وجه فيما يذكره ، ولكنه يحاكمها إلى التواريخ القديمة وما عند اليهود
والنصارى عنها .. فما قوله فيما في هذه التواريخ القديمة من خرافات
وأساطير وأوهام آمنت بها البشرية أجيالا طويلة ، ثم تبين ضلالها
وكذبها ؟ وما قوله فيما احتوت الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى من
أخبار عن أن الله - تعالى - « ندم على خلق البشر ، وحزن على ذلك ،
وتأسف في قلبه » وأنه « ندم على الشر » (٧٦) - تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا - وعن أن لوطا عليه السلام سكر واضطجع مع ابنتيه حتى
أحبلهما ، وعن نسبة الزنا والكبائر إلى غيره من أنبيائهم في صلب
ما يدعونه توراة يقدسها اليهود والنصارى معا ؟ وما قوله فيما يقوله
اليهود - وهم أحفاد الذين بعث فيهم عيسى عليه السلام - فيه وفي أمه
من البهتان العظيم ؟ وما قوله في اعتقاد النصارى أن إليهم تجسد في
بطن امرأة من البشر عدة شعور ، ثم ولد كما يولد كافة أطفال البشر ،
 واحتاج إلى ما يحتاجون إليه ، ثم ترك أعداءه يصلبونه ويعذبونه
ويحرقونه - وهو في زعمهم إله - ثم هم يقذفون آلة التعذيب التي
صلب عليها ويسجدون لها ويعلقونها في صدورهم ! فهل يصلح ما عند
هؤلاء جميعا لأن تحاكم إليه آيات القرآن الكريم ؟ وهل يصلح إنكار
اليهود والنصارى - بعد هذا كله - لتكلم عيسى عليه السلام في المهد
مرجعا يقينيا يكذب القرآن من أجله ؟ ! لا نظن أن منصفاً متجرداً للحق
يقول بذلك .

(٧٦) راجع : الأصحاح الثالث من سفر التكوين ، والأصحاح الرابع

والعشرين من سفر صموئيل الثاني .

حسناً ٠٠٠) راجع الكهف ٨٣ - ٩٨ ، ويصور خلف الله طعنه فيها بقوله : « بان للعقل الإسلامى أن مسألة غروب الشمس في عين حمئة لا تستقيم وما يعرف من حقائق هذا الكون من أن الشمس طالعة أبداً ، وأن الأرض تدور حولها ، وأن الشمس لا يمكن أن تغرب في هذه العين الحمئة بحال من الأحوال . وخیل إلى العقل الإسلامى أن كلام الله لن يستقيم إلا على ضرب من التأويل ، فأوجب هذا التأويل على نفسه وانتهى به الأمر فيما نرى إلى التسليم بالمذهب الفنى الأدبى ، إذ قرر أن القرآن قد صور في هذه القصة الصورة الذهنية لغروب الشمس ، لا حقيقة هذا الغروب ، صور ما يراه القوم بأعينهم ولم يصور ما يحدث فعلاً من غروب الشمس وشروقه » (٩٧) .

لكننا نجد أن التعبير القرآنى بالغ الدقة والصدق في تصوير ما يعبر عنه ، بحيث لو تغير هذا التعبير - فرضاً - لما كان مطابقاً لحقيقة ما يعبر عنه ، وذلك أن النص القرآنى يتحدث عن ذلك الرجل ذى القرنين الذى اتسع ملكه إلى أقصى المغرب وإلى أقصى المشرق ، ففسار متبعاً الطريق الذى إليه تغرب الشمس ، فلما انتهى إلى أقصى ما يصل إليه الناس في هذا الاتجاه بدت له الشمس تغرب وتسقط في عين فيها ماء وطين ظهرت له كأقصى مكان يصل إليه الإنسان في جهة غروب الشمس .

وواضح غاية الوضوح من النص القرآنى أنه يعبر هنا عما وجدته وظهر لذى القرنين - المحدود المعرفة بنطاق البشرية عندئذ - ألا نراه يقول (حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوماً) أى وجد عند هذه العين الحمئة التى ظهرت له الشمس غاربة فيها - قوماً ، حيث يعود الضمير في (عندها) إلى أقرب مذكور وهو العين الحمئة .

فالتعبير القرآنى المحكم المعجز يقول (وجدها تغرب) ، ولم يقل

إنها تغرب حتى يكون هذا تعبيراً عن الحقيقة الكونية المطلقة • ومما يقطع — فيما أرى — بإعجاز القرآن الكريم وصدقه المطلق أن الله تعالى عقب على ما (وجدته) ذو القرنين في جهة مغرب الشمس ومطلعها بقوله تعالى : (كذلك وقد أحطنا بما لديه خبراً) أى — والله تعالى أعلم — كذلك ظهرت له الأمور حسب علمه البشرى القاصر الذى لا إحاطة نيه بحقائق الأمور وكفها في ذاتها ، وقد أحطنا نحن علماء بكل ما وجدته ذو القرنين وظهر له ، لأن علمنا هو العلم الشامل المحيط بكل شئ بإطلاق •

فإن القرآن — عند كل ذى بصر — معجز في صدقه التعبيري عما وجدته ذو القرنين حسب علمه البشرى المحدود ، وما هو علم الإحاطة بحقائق الأشياء كما هي في علم الله تعالى وحده • وكان هذا التعقيب المعجز (••• كذلك وقد أحطنا بما لديه خبراً) قد أتى ليقطع السنة تفترى الكذب على الله تعالى ، وإلا فما فائدة هذا التعقيب التى ورد في وسط قصة ذى القرنين ، إذا كان ما وجدته ذو القرنين مما صورته الآيات السابقة • علم الإحاطة الشاملة بحقيقة الكون ؟

فإن القرآن صادق في كل ما يصوره ويعبر عنه ، إن حكى قولاً لله عز وجل فهو الصدق الخالص المتفق مع كل حقيقة كونية أو تاريخية ، وإن حكى قولاً لبشر في موقف معين فهو صادق أيضاً في تصوير حقيقة ما يصوره مهما يكن هذا القول قاصراً أو خاطئاً ، لكن قصوره أو خطاه بالنسبة للحقيقة المطلقة ينبغي ألا يحمل على القرآن نفسه ، لأنه لو صور الحقيقة المطلقة ونسب قولها إلى بشر لا يعرفها ولا يؤمن بها — هل يكون مصوراً عندئذ لحقيقة قول البشر الذى نسبت إليه ؟

فإذا قال الله تعالى مصوراً لقول الذين كفروا عن القرآن (وقالوا : أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً) الفرقان • — فهل معنى هذا أن الله تعالى هو الذى يدعو إلى ذلك أو يقره ؟

أما محاولة خلف الله أن يخلط بين (ما حكاه القرآن عن أقوال البشر وتصوراتهم في مواقف معينة) و (ما هو من تقرير الله تعالى لحقائق مطلقة) ، فيقول إن (كل) ما ورد في القرآن من قصص — محمول على النوع الأول وحده — فهو ما ترفضه النصوص القرآنية في غاية من الوضوح ، كما أسلفنا القول فيه .

ونضيف إليه أيضاً أن من يراجع صيغة (وجد) في القرآن الكريم حين تنسب إلى البشر فسيدرك ما قررناه في جلاء ، ولن نذهب بعيداً ، بل إننا لن نجاوز سورة الكهف نفسها مثار اعتراض خلف الله على النحو السابق . . فانظر إلى قوله تعالى فيها عن أحد الرجلين صاحب الجنين الذي (دخل جنته وهو ظالم لنفسه قال : ما أظن أن تبدي هذه أبداً . وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً) ٣٥ — ٣٦ ، فهل قوله (الأجدن) حكاية عن الحقيقة المطلقة أم تعبير عن أفكاره وأمانيه الباطلة هو ؟

وانظر أيضاً إلى قوله تعالى في نفس السورة حكاية عن قول موسى حينما لقي الخضر (عليهما السلام) فقال له الخضر : إنك لن تستطيع معي صبراً ، فقال موسى مصوراً لما يعتقده في حال صحبته مع الخضر : (قال : ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً) ٦٩ ، فهل هذا القول تعبير عن عقيدة موسى فيما يكون من أمر مستقبل الصحبة — ولا يعلم الغيب المستقبل إلا الله — أم هو تعبير عن حقيقة المستقبل المطلقة كما ظهرت بعد ذلك من تطور أمر الصحبة ؟ إن الجواب الواضح في الآيات التالية لقول موسى عليه السلام (ستجدني) .

. . هذا هو الشأن إذ أن بقوله تعالى حكاية عما وجدوه ذو القرنين عند مغرب الشمس ومطلعها ، غاين عدم الاستقامة المزعومة من خلف الله في ذلك كله ؟

وبعد هذا نعرض الأمور متصلة بآيات ذي القرنين فنقول : قرأ

ابن عامر ، وحمزة ، والكسائي ، وأبو بكر ، عن عاصم (في عين حامية)
بالآلف من غير همزة : أي حارة ، وهي قراءة ابن مسعود وطلحة
وابن عامر .

والباقيون يقرأونها (في عين حمئة) — وهي قراءة ابن عباس —
والحمئة ما فيه ماء وطن .

وكما يقول الرازي وغيره : فلا تنافي بين (الحمئة) و (الحامية)
نجانز أن تكون العين جامعة للوصفين معاً ، فهي ماء وطن فيه حرارة (٩٨)
ويفسرها الرازي — الذي يكثر خلف الله من الرجوع إليه — على أن
ذا القرنين لما بلغ أقصى المغرب الذي وصل إليه ، ولم يبق بعده شيء
من العمارات وجد الشمس كأنها تغرب في عين وهذه مظلمة — وإن لم
تكن كذلك في الحقيقة — كما أن راكب البحر يرى الشمس كأنها تغيب
في البحر إذا لم ير الشط ، ويروى هذا عن أبي علي الجبائي في تفسيره .

ويضيف إليه الرازي أن الناظر إلى الشمس يتخيل كأنها تغيب في
بحار الجانب الغربي من الأرض . « ولا شك أن البحار الغربية قوية
المسخونة فهي حامية ، وهي أيضاً حمئة لكثرة ما فيها من الحمأة السوداء
والماء » (٩٩) .

وينبغي أن ننبه أيضاً على ما ذكره — بحق — ابن القيم وغيره من
العلماء المتثبتين من أن ذا القرنين هذا ليس هو الإسكندر المقدوني
اليوناني — كما تذهب إلى ذلك بعض المزايم الباطلة المستندة إلى رواية

(٩٨) راجع مثلاً : مفاتيح الغيب ١٦٦/٢١ .

(٩٩) السابق ص ١٦٦ — ١٦٧ ويرفض الرازي في تعليل علي سليم
ما يقال من أن ما رآه ذو القرنين كان هو الحقيقة الكونية معللاً رفضه باختلاف
موضع الشمس بحسب المواضع على الأرض ، كما يفسر بقية الآيات في
وضوح واحكام وعلم (راجع ص ١٦٨) واذن فإن ما يفكره خلف الله عن
حيرة (المثل الاسلامي) في ذلك لا يتفق مع ما عند المفسرين المحققين .

المفسرين الإسلاميين شيئاً ما من حيث تعريف الملائكة للنبي ﷺ بالنصر وتعريفه المؤمنين بذلك ، أو من حيث إلقاؤهم الإلهام وثبات القلب في قلوبهم فيما يعرف بلمة الملك ، أو من مشاركتهم الفعلية في القتال أو تشبههم بصورة رجال يمدون المسلمين بوسائل النصر والغلبة (١١٣) فما الذي بان للعقل الإسلامي المصدق بالوحي من تكذيب ذلك ؟ إنه — في كافة عصوره (١١٤) — لم يبن له شيء في ذلك إطلاقاً إلا التصديق الموقن بصدق ما أخبر الله تعالى عنه من ذلك ، لأنه هو الذي فيه الجواب الصحيح المتفق مع العقل وطبائع الأشياء حين نتكلم عن انتصار المسلمين في العصر الأول في وقت كان التقوق المادي لأعدائهم •

ولست أدري ما هو المستند العقلي أو العلمي في تكذيب خبر متصل بالملائكة ، وهم في تفاصيل أمورهم من عالم الغيب ؟ وهل يعجز العقل الإسلامي المصدق بالوحي حقاً عن تصور تثبيت الملائكة للمسلمين أو تصديق ذلك ؟ أعتقد أن (العقل المادي) هو الذي يعجزه التصديق بغير المحسوس الملموس ، أما العقل (الإسلامي) المصدق بكل ما أخبر الله به من غيب ، لأنه يؤمن بصدق القرآن الكريم في جملته وتفصيله — فإنه يؤمن بالملائكة والجن والبعث وسائر الغيبات لأنه — كما وصفه ربه تعالى — (يؤمن بالغيب) •

٩ — والذي يظهر لي الآن في غاية من الوضوح أن مناقشة بقية ما استشهد به خلف الله على (نظريته) لن يكون إلا مناقشة للتكذيب

(١١٣) راجع — على سبيل التمثيل — تفسير الرازي (وهو عقل الانجاء كما هو معروف) ١٢٥/١٥ لكنه صدق بوحي الله وكلماته وحججه في تفسيرها •

(١١٤) تنبيه الناظر في هذا المقام الى ان بعض المسلمين الذين يؤخذ بشهاداتهم والذين حاربوا اليهود في رمضان ١٢٩٢ هـ اقسموا انهم كانوا حينئذ كانوا يهتفون باسم الله كانت تحدث في الحرب (ظواهر) من تأييد الله وتثبيتته للمسلمين لا ينسبها الى محض الصدفة الا جاحد او معاند — فإين العجب اذن من تثبيت الصحابة زمن النبي ﷺ ؟

بالغيب ، إذ يندر أنه بعد أن نفذت جميعته من الشبهات التاريخية والكونية (التي عرضنا لإبطالها فيما سبق) — أخذ يعرض لا رواه القرآن الكريم من أخبار الغيب (التي لا يصل إليها في ذاتها العلم البشرى بتكذيب)^(١١٥) فأخذ يشكك في صدقه زاعماً أنه أساطير محاولاً أن يحمل مجال القول والحكاية فيه على مذهبه السابق الذي عرضنا له مما قرره بألفاظه ، متبعاً في ذلك وسائل من التعسف الباطل في التأويل لا مستند لها إطلاقاً غير محض التكذيب .

فهو يقول إن قصة (الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها فقال : أنى يحيى هذه الله بعد موتها ؟ فأماقه الله مائة عام ثم بعثه قال : كم لبثت ؟ قال : لبثت يوماً أو بعض يوم ...) البقرة ٢٥٩ — يقول : إنها « أسطورة » ، وأيضاً : قصة أهل الكهف عنده « أسطورة »^(١١٦) ، لماذا ؟ لأن ما فيها من أخبار الغيب لا يتفق مع مقاييس عقله وتجاربه ، فهو يتلمس أى سبيل باطلة لحملها على الكذب والخرافة ! ثم يحمله تلمس السبيل إلى كلام بائس يثير الاستهزاء به وبقائله في أكثر الناس حرصاً على مقتضيات الجد والموضوعية ، فهو يقول مثلاً في سبيل تزيينه (لنظريته) : « إن القرآن كان يأخذ الناس بتصوراتهم ، ويأخذهم بالعرف والعادة ، وأنه كان يفعل هنا^(١١٧) ما كان يفعله في أمسور التشريع عن أخذ الناس بعاداتهم ، ومن تغيير هذه العادات تدريجياً ، الأمر الذي من أجله كان النسخ في التشريع » ويعد خلف الله من ذلك حديث القرآن الكريم عن رجم الشياطين بعد بعثة النبي ﷺ ، كما ورد ذلك في قوله تعالى : (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب . وحفظاً من كل شيطان مارد . لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب . دحوراً ولهم عذاب واصب . إلا من خطف

(١١٥) لخروجها عن دائرة التجربة البشرية بعامة في الماضي والحاضر .

(١١٦) راجع : الفن القصصى ص ١٨٠ — ١٨١ .

(١١٧) يعنى : في القصص القرآنى .

الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب (الصافات ٦ - ١٠ ، ويقول خلف الله إن القرآن أخذ الناس بتصوراتهم » وأنه في هذا الموقف قد سلم بهذه العقيدة ، لا لأنها حق وصدق ، وإنما لأنه يريد أن يهدمها تدريجياً ، فيسلم بها أولاً ، ثم يأخذ في هدمها مستعيناً بالزمن » ويشبه هذا الأسلوب - كما يراه - بالتدرج في تحريم الخمر ومحاربتها في القرآن الكريم .

ويقول : إن العرب كانوا يعتقدون أن الجن كانوا يستمعون إلى السماء ليعرفوا أخبارها ، ثم كانوا يقومون بعد ذلك بإلقاء هذه الأخبار على الكهنة ، فسلم القرآن بهذه الفكرة ، ثم بدأ يهدمها تدريجياً (١١٨) .

وبصرف النظر عن أن هذا يكون إقراراً بعقيدة باطلة في ذاتها ، مما ينبغي أن ينتزه القرآن (١١٩) عنه - فإن هذه المسألة لا صلة لها على أي وجه بما يحاول خلف الله أن يقحمه منه من حديث عن (التدرج في التشريع) كما هو مقرر عند الأصوليين ، أولاً : لأن المجازاة المؤقتة في الشريعة (وهي تعرض الأمور حياتية يمارسها الإنسان كل يوم ويغلب عليه سلطان العادة فيها) لا تشبه من أي وجه المجازاة للعقائد الباطلة التي لم تكن متداخلة في أمور حياة الجاهلين العملية اليومية ، ولم يكن لها ما للأمور التي عرض لها التدرج التشريعي (نحو شرب الخمر والتعود عليها) من سلطان على العادات اليومية . هذا إذا فرضنا - جدلاً - أن تسمع الجن إلى السماء كان محض عقيدة عند العرب الجاهلين ، ولم تكن له حقيقة في ذاته ، فلم يكن فيه ما في الأمور التي تدرج التشريع بها ، مما استوجب هذا التدرج .

وثانياً : لأننا إذا تصورنا أن القرآن الكريم كان يقر عقائد الجاهلين الباطلة إقراراً مؤقتاً ليهدمها تدريجياً بعد ذلك - كما يدعى

(١١٨) راجع : الفن القصصى ٥٨ - ٦١ .

(١١٩) وقد أطلعنا نبيها سبق في إبطال أن يحتوى القرآن على باطل .

خلف الله — فأيهما كان أعز وأعلى عند العرب في عقائدهم : الاعتقاد في الأصنام : أم في تسميع الجن ؟ لقد كان اعتقادهم في أصنامهم جوهر عقيدتهم الباطلة ، ومع هذا لا يخافون مستعرض آيات القرآن الكريم في أن القرآن لم يهادن هذه العقيدة في قليل أو كثير ، إنما هدمها هدماً شديداً من أولى مراحل الوحي . والعجب بعد هذا من خلف الله وأمثاله الزاعمين بأن القرآن هادن أيسر عقائد الجاهليين الباطلة على أنفسهم ، فسلم بها مؤقتاً ، ليجتذبهم إليه ، ثم يحاول بعد ذلك هدمها تدريجياً ، مع أنه أتى إلى أعز عقائدهم وأغلاها على نفوسهم — وهي التي قاتلوا من أجلها — فهدمها بكل طريق وسفهم فيها دون أدنى مواربة أو مهادنة . هل هذا كلام يستقيم مع منطق العقل ؟

ونالنا : فإذا أضفنا إلى ذلك كله : أنه لم يحدث تدرج أو هدم مما يزعمه خلف الله — كان الأمر أعجب وأعجب ، فهو يقول إن القرآن سلم بهذه العقيدة ثم أخذ في هدمها مستعيناً بالزمن ، فمتى حدث ذلك ؟ وكيف ؟ هذا ما لا نجد له في آيات القرآن كلها جواباً ! فالآيات الأخرى التي تعرض لذلك هي قوله (١٣) تعالى حكاية عن قول الجن (وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهاباً) وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً) الجن ٨ — ٩ ، وليس فيها هذا التسليم المتدرج مع الزمن الذي يحدثنا عنه خلف الله . فأين هو في بقية آيات القرآن الكريم ؟ ذلك ما تقطع بأننا لن نجد له جواباً عند خلف الله أو غيره ، لأن زعمه في القضية زعم قصير الذيل !

أما إن قال خلف الله : إنه سلم بها ، ثم هدمها في نفس الآية ، فأين يكون (التدرج مع الزمن شيئاً فشيئاً) الذي يتحدث عنه ؟

(ط ١٢) بالاضافة إلى الإشارة التي وزعت في ستورة الشجر له من ذلك في قوله تعالى عن الشياطين (انهم عن السمع لمعزولون) ٢١٢ ، وقوله (هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل اثمك اثمهم لا يلقون السمع واكثرهم كاذبون) ٢١١ — ٢١٢ .

ومخلاصة القول في هذه المسألة أنه لا صلة بينها إطلاقاً من أي وجه وبين فكرة (التدرج التشريعي) كما عرفه الأصوليون وكما عرضنا له تفصيلاً في كتابنا (بحوث في الدين والوحي والقرآن) .

ثم إنه لن يبلغ إنسان في علمه البشري إلى حد يكذب فيه أمور الغيب (من مثل هذه القضية) إلا بالاستناد إلى شبه تقوم في عقله دون أن يجد لها مستنداً يقينياً من الواقع أو التجربة ، لأن الواقع البشري والتجربة البشرية لا يصل شيء فيهما إلى مجال الغيب ، فالإنسان أمام أخبار الغيب الموحى بها : أما أن يصدقها ولم يعاينها في تجربته المادية ، لأنه يصدق الوحي جملة فيؤمن بكل ما جاء به ، وإما أن يكذبها ، ولن يصل في تكذيبه لها إلى أكثر من قياسه أموراً على ما يآلفه من تجارب المادة ونتائجها العقلية ، وهل يصح مثل هذا القياس ؟

١٠ - والحق أننا لم نتوقف طويلاً عند كل جزئية حاول خلف الله أن يجد له فيها مستنداً ، فقلد أبطلنا أدلته الرئيسية التي ادعى فيها تناقضاً بين بعض آيات القرآن الكريم وبعض الأسنور التاريخية أو الكونية ، أما ما عرض له من إنكار بعض أخبار الغيب - دون أي مستند معقول - بطرق من التعسف في التأويل ، فقد عرضنا لأهم ما ذكره في ذلك ، ولم نطل الكلام فيه لأننا لا نعرف سبب الخفيقة به وسيلة ما تحمل الناس على التصديق بالغيب وعدم قياس الأمر عليه على عالم الشهادة ، وقد صرنا في ذلك كله عن أمور جزئية أخرى تناولها بالدراسة والإبطال باحثون مسلمون (١٢١) .

(١٢١) وفي مقدمة هؤلاء الأستاذ عبد الكريم الخطيب في كتابه (القصص القرآني في منطوقه ومنهجه) ص ٢٩١ - ٣٢٩ وقد عرض لظاهرة التكرار في القصص القرآني ، والزعم بالمطابقة لما عند أهل الكتاب ، وطمع أهل الكهف ، والزعم بوجود أساطير في القرآن الكريم ، والأستاذ أحمد محمد جمال في كتابه (مع المفسرين والتكسب) ص ٧٢ - ١١٦ وقد عرض فيه للزعم بمطابقة القصص القرآني لما عند أهل الكتاب والعرب ، ووجود أساطير ، =

وكان مما صرفنا عن أن نستقصى في هذا البحث كل ما ليس به خلف الله في كتابه أن فيما ذكرناه من نقض لآرائه ما يكفي - إن شاء الله - في أن يقيس عليه القاريء بالأولى بعض ما قد يقرأه له من تلبيس وشغب باستدلالات أخرى بالغة البطلان والتهافت .

بخاصة وأن القاريء الفاضل اليقظ لكتابه هذا - مهما تكن درجة ثقافته - فإنه لن يقوته - إن شاء الله - ما في كلامه من تناقضات ذاتية يبطل بعضها بعضاً ، بصرف النظر عن أي بحث آخر . وفي هذا نكتفي بمثلين :

(١) أنه يزعم - في دعوى عريضة في ثنايا كتابه كله - أن القصص القرآني حرم على أن يأتي مطابقاً لما عند أهل الكتاب من أخبار ، أو لما عند العرب الجاهلين من أساطير وما في أذهانهم من معارف (١٢٢) .

والقاريء الذي يتصور أن كلام الإنسان في قضية واحدة وكتاب واحد لا بد أن يتوافق بعضه مع بعض - فإنه يتوقع أن يكون كل ما يستشهد به خلف الله من قصص جارية - في تأويله - هذا المجزى الذي يزعمه ، لكنه سيفاجأ بعد هذا بأن خلف الله يستدل على وجود الأسطورة في آيات القرآن الكريم بمخالفة هذا القرآن لما عند اليهود والنصارى مما لم يكن العرب أيضاً يعرفونه ولم يخطر لهم أصلاً على بال ! مثل كلامه عن (كلام المسيح عليه السلام في المهد) ووجود (هاهنا في زمان فرعون وموسى) و (مناداة مريم بيا أخت هارون) وغيرهما مما عرضنا لإبطاله ١

١ - وظاهرة التكرار ، وأهل الكهف ، وما يتصل بتخبط الشيطان ، وغيرها . وقد وثق كل منهما في إبطال أشياء مما زعمه خلف الله بصورة قاطعة ، ولا حاجة بالبلغه من قبل ومن بعد .

(١٢٢) راجع مثلاً : ص ٢٢ من (الفن القصصي) ، ومواضع أخرى

منه .

ففى ذهن من إذن من البشر وقت الوحي كان ما ذكره القرآن فى ذلك إن لم يكن موافقاً لأهل الكتاب ولا للعرب ؟ وأين ما سماه (نظريته) التى شغب بها طويلاً وعرفها بأنها « ليست إلا القول بأن ما فى القصص القرآنى من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي عليه السلام من التاريخ » •

فإذا كان بعض القصص القرآنى يأتى — كما يقول — على خلاف ما فى أذهان (كل) المعاصرين للنبي ﷺ ، فمن أين أتى إذن ؟ ومن كان سيجتذب بهذا القصص ؟ وما الحكمة أو النفع فى إيرادها هكذا وهو — تطبيقاً لزمعه — لن يجتذب أحداً من معاصريه ؟

أعتقد أن إجابته الحقيقية تكمن فى قوله : إن الأسلوب القرآنى فى القصص يساير نفسية النبي محمد ، بل إن « القصص القرآنى يمثل نفسية النبي ، ويمثلها فى أدق مراحلها وفى أعنف صورها » •

هذه إجابته هو ، أما الحقيقة فهى أن القصص القرآنى كلام الله عز وجل بالحق نزل ، وليس فى شيء منه إلا الحق المطلق ، وافق ما عند الناس من أهل الكتاب أو العرب ، أو خالفهم ، لأنه لا يقاس صدق شيء منه على ما عندهم أو عند غيرهم من علم بشرى قاصر يدخله الخطأ والوهم ، حسبما سبق •

(ب) أما المثال الثانى لتناقض خلف الله الذاتى الواضح ، فإنه يقول فى التمهيد لدراسته : « لاحظت أخيراً أن المستشرقين قد عجزوا عجزاً يكاد يكون تاماً عن فهم أسلوب القرآن وطريقته فى بناء القصة وتركيبها ، وعن الوحدة التى يقوم عليها فن البناء والتركيب ، ومن هنا ذهبوا إلى ذلك الرأى الخاطيء القائل بتطور الشخصية فى القرآن الكريم » (١٢٣) •

ثم هو في نهاية دراسته هذه يعقد فصلاً تحت عنوان (تطور الفن القصصي) (١٢٤) — يعنى في القرآن الكريم — وذلك هو (الفصل السادس) من (الباب الثانى) المعنون بعنوان (الفن في القصة القرآنية) .

ويقول في هذا الفصل : إن التطور في الفن القصصي في القرآن « موجود لا شك فيه » (١٢٥) ، ويقول : « كان الفن القصصي إذن يتطور من حيث الموضوعات ، أو من حيث الأفكار والآراء ، حسب قاعدة التدرج هذه . وهذا هو التطور الداخلى لعنصر من عناصر القصة » (١٢٦) .

ثم يتكلم عن القصص القرآنى مقارناً ويقول : إن قصة يوسف « من حيث البناء القصصى أجود قصة في القرآن » (١٢٧) . فهو يذهب إذن — في فصل كامل — إلى ما وصفه في تمهيده بالخطأ !

ونصرف النظر في هذا عن أن مقتضى فكرة (التطور التدريجى) هذه إنما يلقي ظلالاً بشرية واضحة على مصدر القرآن ، لأن الإنسان هو الذى يعرض له من أسباب التغير المزاجى والعقلى ما يجعل إنتاجه القصصى وأدائه له يتفاضل ويتميز .

وينبغى أن نلاحظ في هذا المقام أيضاً أن سورة يوسف (مكية) ، ومن السور المدنية ما جاء بالقصص مثل البقرة وآل عمران والمائدة وغيرها .

وقد ينسب لنا المعنى الحقيقى لكلام خلف الله هذا ما سبق من قواه : « إن القرآن إنسانى العبارة ، بشرى الأسلوب » ! وقد سبق أن عرضنا لذلك كله بالإبطال .



-
- (١٢٤) من ص ٣٠٨ — ٣٢٢ .
 - (١٢٥) الثن القصصى ص ٣٠٩ .
 - (١٢٦) السابق ص ٣٠٩ — ٣١٠ .
 - (١٢٧) نفسه ص ٣١٤ .

خاتمة : حول كتاب خلف الله هذا •

ذكرنا من قبل في مبدأ عرض هذا الكتاب أن صاحبه ينتمى إلى (مدرسة أمين الخولى البنيانية في تفسير القرآن) كما يصرح هو بذلك •

ولم نقصد من ذلك تحميل هذه المدرسة وأعقابها كإيم الأوزار الفكرية والدينية الثقيلة التى نعتقد أن خلف الله اقترعها فى كتابه هذا ، لأننا نتبع التوجيه القرآنى المحكم (ألا تترز وأزرة وزر أخرى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) النجم ٣٨ - ٣٩ ، لكننا أردنا فحسب أن نبين انتماء الفكرى إلى هذه المدرسة •

ونضيف إلى ذلك أن الأستاذ أمين الخولى أعلن تضامنه مع خلف الله فى جميع ما تضمنته رسالته هذه ، وكتب يقول : « إنها حق • • ألقوا نبي فى النار » وذلك حينما اشتعل غضب الجمهور المسلم لما عرف بعض ما تحويه هذه الرسالة التى كانت قد أعدت فى الأصل للحصول على درجة الدكتوراه ، لكن أمرها لم يتم لما ثار حولها من علماء المسلمين وجمهورهم •

وقد ناضل عنها أمين الخولى بكل ما استطاع ، وشاركه فى تحمل ذلك قوم يكتبون كان فى مقدمتهم الكاتب المسرحى توفيق الحكيم •

ووقف فى الطرف الآخر من هؤلاء عدد من محققى علماء المسلمين ، وكلد يعمل على شاكلته (فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا) الإسراء ٨٤ ، وتوقف أمر هذه الرسالة ، حتى طبعت عام ١٩٥٣ ، ثم عام ٥٧ ، ثم عام ١٩٦٥ • وقد ظل أمين الخولى يناضل عنها فيما كتب من تقديم عرضنا له •

وقد كان فيما سبق من دفاعه عنها - حين اشتعل الغضب - ما دافع به من أن الشيخ محمد عبده انتهى فيما سبق إلى شىء مما ذهب إليه

خلف الله عن التمثيل وحمل بعض القصص القرآني على غير حقيقته (١٢٨) .

ومن الحق أننا نجد من كلام الشيخ محمد (١٢٩) عبده في تفسيره لبعض القصص القرآني ما يحمل فيه الأمر على محمل التمثيل ، كما جاء في تفسيره لقصة آدم عليه السلام في سورة البقرة ، من قوله تعالى : (وإذا قال ربك للملائكة : إني جاعل في الأرض خليفة ..) الآيات ٣٠ - ٣٨ ، لكن من الحق أيضاً أن بين كلام الشيخ محمد عبده - على ما فيه - وكتاب خلف الله هذا فروقاً كثيرة جداً لا يصح معها القول بأن الشيخ محمد عبده كان يري مذهباً في القصص القرآني - في مجموعة - يماثل أو يشابه ما قال به خلف الله وأصحابه من ورود الأكاذيب والأساطير ومخالفة التاريخ وتمثيل نفسية النبي ﷺ ... إلى آخر ما عرضنا لإبطاله ، فمن الواضح البين من مجموع كتابات الشيخ محمد عبده أنه كان يؤمن يقيناً بخلو القرآن من الأسطورة والباطل ، وإن تناول في شيء منه على نحو ما .. مما لا يتسع المجال هنا لتفصيل القول فيه .

ومع هذا فإننا ننبه إلى أن بعض الباحثين قد عرض بالإنقذ والمناقشة لما أورده الشيخ محمد عبده من حمل بعض القصص القرآني على محمل التمثيل (١٣٠) .

كما أن من الحق أن محاولة التأويل في القصص القرآني بحمل بعضه

(١٢٨) راجع في تفصيل ذلك كتاب (موقف العقل والعلم من رب العالمين وعبادة المرسلين) للشيخ مصطفى صبري شيخ الاسلام العثماني سابقاً ج ١ ص ٣١٩ - ٣٥٠ .

(١٢٩) راجع : تفسير المنار ٢٨١/١ وما بعدها . وليس اجتهد أحد من البشر - كائناً من كان من عالم أو فقيه - حجة على كتاب الله .

(١٣٠) ومنهم الدكتور عبد الباسط بلبول في رسالته بعنوان (القصص

القرآني) ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

وكما تقرر بحق فإن الرجال جميعاً يعرفون بقياسهم على الحق الواضح ، وليس الأمر بالعكس .

على محمل التمثيل ليست وليدة هذا العصر ، أو لعصر الشيخ محمد عبده ، لكنها نزعة قديمة عند بعض من عرضوا لتفسير القرآن الكريم ، لكن أحداً لم يصل في ذلك إلى ما يقارب ما وصل إليه خلف الله في كتابه هذا من (نظرية) يتوهم أنها كاملة ، وذلك باستثناء بعض الاتجاهات المفرقة في المغالاة والمخالفة إلى حد بعيد جداً . أما المستشرقون فقد ذهبوا إلى ما هو أبعد مدى من ذلك في أباطيلهم القائلة بأخذ محمد (ﷺ) القرآن من مصادر كانت تعلمه ، وهو زعم إشراكي وثني قديم ، عاصر نزول القرآن ذاته .

ومن الحق أيضاً أن الشيخ محمود شلتوت (الذي تولى مشيخة الأزهر الشريف من قبل) كان يرى أن الأمثال المضروبة في القرآن الكريم لمجرد التمثيل المطلق^(١٣١) يجوز للمؤمن أن يفتقد أنها تقريب من الله وتمثيل ، لكنه كان يرى أن القصص القرآني من صميم الواقع لا شك في ذلك .

وقد نقده في قوله عن الأمثال القرآنية بعض الباحثين نقداً قوياً^(١٣٢) .

فما الذي تنتهي إليه من ذلك كله ؟

إننا نؤمن بأن المثقف الراقى المتدين ينبغي أن يؤمن في غاية من اليقين أن كل ما ورد في (القرآن الكريم) بإطلاق حق لا مزية فيه ولا شك ولا تأويل ، لأنه ببساطة - ليس إلا كلمات الله تعالى العالم

(١٣١) مثل قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ...) راجع النحل ٥ - ٧٦ .

(١٣٢) راجع : مجلة (رسالة الإسلام) التي تصدرها دار التقريب بالقاهرة ، العدد الثالث من السنة السابعة ص ٢٣٣ ، ثم راجع : (القصص القرآني في منطوقه ومضمونه) ص ١٠٤ - ١٠٧ و (موقف العقل) في مواضع متفرقة منه .

بكل شيء القادر على كل شيء ، فقصصه كله حق ، كما سبق في مناقشة كتاب خلف الله ، وأمثاله كلها حق ، لأن كل مثال ضرب منها لا بد أن يكون قد حدث لأنه يروى أمراً لا استحالة في حدوثه عقلاً أو عادة (١٢٣) أو تاريخاً ، فما مبرر القول إذن بالتقريب والتمثيل ، والكلمات لله تعالى ؟

فليس لنا إذن ما وسع السلف الصالح دائماً من التصديق بما أوحى به ربنا كما أوحى به من حق وحقيقة ، ولنبي محمد عما خشي منه السلف الصالح من القول في كتاب الله بمحض خطرات العقول وأوهامها وتخيلاتهما ، مما ليس معناه فيه يقين ، أو ما يشبه اليقين .

(ومن أصدق من الله حديثاً ؟) النبأ ٨٧ ، و (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، لقد جاءت رسل ربنا بالحق) .

(١٢٣) . بل إن العقل والعادة وما تعرفه من تاريخي توجب أن يكون ما ضرب به المثل قد حدث . . مرة على الأقل . (تأمل الآيتين ٧٥ - ٧٦ من النحل ، و ١٩٢ - ١٩٣ من نفس السورة ، وقارنهما بتاريخ العميان البشري) .

المبحث العشرون

(المعرفة البشرية : مجالها وحدودها)

انطلاقاً من قصة موسى والخضر (عليهما السلام)

في القرآن الكريم والسيرة الصحيحة

(١)

روى البخارى : « حدثنى محمد بن غدير الزهرى قال : حدثنا يعقوب بن ابراهيم قال : حدثنى ابي ، عن صالح ، عن ابن شهاب حدث أن عبيد الله بن عبد الله أخبره عن ابن عباس أنه تمارى (١) هو والحر بن قيس بن حصن الفزارى فى صاحب موسى (٢) : قال ابن عباس : هو خضر . فمر بهما ابي بن كعب ، فدعاه ابن عباس فقال : إني تماريت أنا وصاحبى هذا فى صاحب موسى الذى سأل موسى المنبيل إلى لقيه ، هل سمعت النبى ﷺ يذكر شأنه ؟

قال نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول : (بينما موسى فى ملا من بنى إسرائيل جاءه رجل فقال ، هل تعلم أحدا أعلم منك ؟ قال موسى : لا) .

فأوحى الله إلى موسى : بلى (٣) ، عبدنا خضر . فسأل موسى السبيل إليه ، فجعل الله له الحوت آية ، وقيل له إذا فقدت الحوت فارجم فإنك ستلقاه .

فكان يتبع أثر الحوت فى البحر ، فقال لموسى فتاه (٤) : أرأيت إذا أومنا إلى الصخرة ، فإنى قميت الحوت ، وما أنسانية إلا الشيطان أن أذكره ، قال : ذلك ما كنا نبنى ، فارتدا على آثارهما قصصا (٥) فوجدوا خضرا « فكان من شأنهما الذى قمى الله عز وجل فى كتابه » .

(١) تجادل .

(٢) الذى ذكره القرآن ، كما سيأتى .

(٣) يوجد من هو أعلم منك .

(٤) تابعه وخادمه . وقد نذبت الشريعة الإسلامية الى اطلاق وصف الفتى على الخادم والتابع ، حيث قال رسول الله ﷺ (لا يخل أحدكم (عبدى) ولا (امتى) وليقل : فتاى وفتاتى) .

(٥) اقتناء للآثر وتصله .

(صحيح البخارى ، كتاب العلم) •

وروى : « حدثنا عبد الله بن محمد قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا
عمر وقال : أخبرني سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس إن نوحا
البكالى^(٦) يزعم أن موسى^(٧) ليس بموسى بنى إسرائيل ، وإنما هو
موسى آخر •

فقال : كذب عدو الله ، حدثنا أبي بن كعب عن النبي ﷺ قال
موسى النبي خطيباً في بنى إسرائيل ، فسئل : أى الناس أعلم ؟ فقال :
أنا أعلم • فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه ، فأوحى الله إليه أن عبداً
من عبادى بمجمع البحرين هو أعلم منك •

قال : يارب ، وكيف به^(٨) ؟ فقيل له ، أحمل حوتاً في مكمل^(٩) فإذا
فقدته فهو ثم^(١٠) •

فانطلق بفتاه يوشع بن نون « وحمل حوتاً في مكمل ، حتى كانا
عند الصخرة ، وضعا رؤوسهما وناما ، فأنسل الجوز من المكمل فاتخذ
سبيله في البحر سرياً • وكان لموسى وفتاه عجباً ، فانطلقا بقية ليلتهما
ويومهما » فلما أصبح قال موسى لفتاه : آتتا غداً ، لقد لقينا من
سفرنا هذا نصباً (ولم يجد موسى منساً^(١١)) من النصب حتى جاوز
المكان الذى أمر به •

(٦) هو : نوح بن فضالة البكالى أحد علماء التابعين وأمام دمشق
في عهده ، توفي حوالي ٩٥ هـ وكان راوياً للتقصص ، وهو ابن زوجة كعب
الأخبار راجع مثلاً : تهذيب التهذيب ١٠/ ١٠٠ •

(٧) يعنى الذى ذكر في سورة الكهف فيها سيئتي •

(٨) كيف لى بلقىاه ؟

(٩) زقينيل •

(١٠) هناك •

(١١) أثرا •

فقال له فتاة : أرأيت إذ أويننا إلى الصخرة ؟ فإنني نسيت الحوت •

قال موسى : ذلك ما كنا نبغي • فارتدا على آثارهما قصصاً ، فلما انتهيا إلى الصخرة إذا رجل مسجي (١٢) بثوب (أو قال : تسجي بثوبه) (١٣) • فسلم موسى فقال الخضر : وأنى بأرضك السلام ؟ فقال : أنا موسى •

فقال : موسى بنى إسرائيل ؟ قال نعم •

قال (موسى) : هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا •

قال : إنك لن تستطيع معي صبراً • يا موسى إني على علم من علم الله علمنيه ، لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمك لا أعلمه •

قال : ستجدني إن شاء الله صابراً ، ولا أعصى لك أمراً •

فانطلقا يمشيان على ساحل البحر ليس لهما سفينة ، فمرت بهما سفينة ، فكلموهم أن يحملوهما ، فعرف الخضر ، فحملوهما بغير نول (١٤) ، فجاء عصفور فوق على حرف السفينة ، فنقر نقرة أو نقرتين في البحر ، فقال الخضر : يا موسى ، ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر •

فعمد الخضر إلى لوح من ألواح السفينة فنزعه فقال موسى : قوم حملونا بغير نول عمدت إلى سفينتهم فخرقتها لتغرق أهلها ؟

قال : ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبراً ؟

(١٢) مغطى •

(١٣) شك من الراوى •

(١٤) النول : جعل السفينة وثمن ركوبها •

قال : لا تؤاخذنى بما نسيت • فكانت الأولى من موسى نسيانا •
فانطلقا فإذا غلام يلعب مع الغلمان ، فأخذ الخضر برأسه من أعلاه ،
فأقتلع رأسه بيده •

قال موسى : أقتلت نفساً زكية بغير نفس ؟

قال : ألم أقل لك إنك لن تستطيع معى صبراً ؟

(قال ابن عينية : وهذا أوكد) (١٥) •

فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها ، فأبوا أن
يضيفوهما ، فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه •

فقال له موسى : لو شئت لاتخذت عليه أجراً ؟

قال : هذا فراق بينى وبينك •

قال النسي عليه السلام (يرحم الله موسى ، لوددنا لو صبر حتى يقضى علينا
من أمرهما) •

(شيخ البخارى ، كتاب العلم) •

والحديثان يتناولان قصة واحدة وردت فى القرآن الكريم فى سورة
الكهف ، وسى تتناول — بصورة غير مباشرة — قضية هامة من قضايا
العقيدة الدينية بعامة ، بل وبما كانت القضية الأولى فى ملحمة الإيمان
والكفر على مر العصور ، ومنذ وجد الإنسان •

وهذه القصة تقرر — من خلال قصة موسى هذه وبطريق غير
مباشر — وجهة النظر الدينية فى هذه القضية البالغة الأهمية التى

(١٥) يعنى أن هذه المرة الثانية اشد تأكيداً من سابقتها .

تتناول موضوع (مدى المعرفة البشرية في الإحاطة الشاملة بحقيقة أحداث الكون والحياة التي تتتابع في الدنيا وتترك أثرها الحاسم في مصائر المخلوقات ، ومدى ما يمكن أن يتوصل إليه العقل البشرى في تكييف هذه الأحداث وإرجاعها إلى أسبابها الحقيقية ، وسلك هذه الأسباب في حلقة متتالية تبدو فيها الأمور كلها واضحة مبررة للإنسان) ونستطيع أن ندرك مدى أهمية هذه القضية إذا قررنا أن عجز العقل البشرى عن فهم ما يحدث في هذه الحياة ، وإرجاعه إلى أسبابه المبررة له ، كثيراً ما يكون هو السبب الحقيقي وراء جحود هذا العقل لفكرة العناية الإلهية التي تخلق وراء هذه الأحداث ، وما ينبئ على ذلك - في أغلب الظروف - من جحود لوجود الخالق ذاته ، بما يتبع ذلك من أنماط في السلوك البشرى تخرج في أسسها وتفصيلاتها عما جاءت به الأديان . أو على الأقل فإن هذا العجز عن الفهم قد ينتهي بصاحبه إلى نوع من (اللا أدريّة) تكافئ فيها الأدلة المتناقضة فيما تنتهي إليه بحيث تعجزه عن الركون إلى الإيمان أو الجحود ، ركون المستيقن الواثق ، أو حتى ركون المرجح . فيعيش الإنسان حياته كلها متخبطاً بين السبل المختلفة المتناقضة لا يدري أيها يتبع وأيها يمدح ، وما الذي يركن إليه ويبني حياته على مقولاته ومبادئه .

والنصوص الدينية - بخاصة الإسلامية - تبين في وضوح أن هذه القضية هي التي كانت وراء جحود إبليس وعصيانه لأمر الله ، فإله سبحانه وتعالى يأمره بالسجود لآدم الذي خلقه من طين ، لكن عقل إبليس (أو إدراكه الواعي بصورة ما ، بما يتضمنه هذا الإدراك من قدرة على الاختيار الحر) ينتهي به إلى أنه لا يفهم علة معقولة لهذا الأمر بالسجود ، بل أن الأمر على النقيض ، فمما يدركه العقل أن الأفضل هو الذي يسجد المفضول له ، وهو يرى أنه أفضل من آدم (الذي تمثلت الإنسانية كلها فيه) لأن آدم خلق

من ملين وهو - في نظر إبليس وإدراكه العقلي - أقل من النار التي خلق منها إبليس ، فكيف يسجد الأفضل للمفضول ؟ هذا ما لا يجربى مع سنن العقول ، ولا يتفق مع إدراكها .

وهنا كان إبليس بين طريقين : إما أن يسلم بأمر الله وينفذ ، ويفوض أمر هذه الأفضلية - وما ينبئ عليها - إليه ، على اعتبار أن العقل ذاته قدرة مخلوقة لله تعالى ، وينبغي ألا تكون هي المقياس على كل ما في الكون ، لأن لها حدوداً في الإدراك لا تتعداها ، وليس من شأنها أن تحيط بكل ما في الكون إحاطة العلم الشامل الذي لا تند عنه صغيرة ولا كبيرة . لأن المخلوق - مهما عظم شأنه - لم يبلغ قدرته - يظل أقل - بما لا يقاس ولا يقدر ممن خلقه وصوره - وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي أن تتطلع القدرة المخلوقة لله إلى موقف المناضلة بين الأشياء كلها والحكم عليها ، لأن هناك اعتبارات وأمراراً في الخلق تتد عن وسائل هذه القدرة المخلوقة في إدراك الحكم والملك التي تمنى المناضلة عليها . وإن بدا لهذه القدرة المخلوقة شيء من ذلك فهو ليس إلا شيئاً واحداً من جوانب عديدة تختفي عنها ولا تقع منها تحت إدراك . ومن هنا لا يكون أمام القدرة المخلوقة - مهما عظمت في ذاتها وفي نظر صانعها - إلا التفويض لقدرة الخالق وعلمه الشامل الذي لا يحده حد ، ولا يدرك منه المخلوق إلا ما هيء لإدراكه ، دون غيره .

فإن أبى موقف التسليم والتفويض ، وأمر على تحكيم عقله وإدراكه الخاص في كل أمر ونهى وشيء ، فهو موقف للعناد والجحود ، وتأليه للعقل (هذه القدرة المخلوقة) بدلاً من الله ، وإذا تحكيم كل مخلوق عقله وإدراكه الخاص في كل شيء فقد توهم أن هذا العقل قدرة مطلقة لا تتفنى عند حد ، ولا يقف شيء أمام إدراكها وإحاطتها ونعمتها الشامل المطلق .

وحينئذ تكون هذه القدرات المخلوقة آلهة في نظر أصحابها ، لا يقبل كل منها شيئاً إلا إذا نقبل الله له علمه الشامل فيه فأدركه إدراكاً كلياً على سبيل الإحاطة الشاملة به . وإذا أتيح لكل عقل مخلوق مثل هذا الإدراك الإلهي المحيط المطلق الكلي في كل شيء ، فكأنما خلقت آلهة متعددة بتعدد كل ذوى الحسول والإدراك ، وليست هناك آلهة مخلوقة لما تحتمله العبارة ذاتها من تناقضات عديدة ، لأن من يستحق وصف الألوهية حقاً لا يجوز عليه أن يكون مخلوقاً لا ينبغي له أن يتطلع إلى مقام الألوهية ، أو إلى أية صفة من صفات (الله) لأنه يتطلع إلى ما يستحيل عليه وعلى قدرته المخلوقة ، استخالة تثبت من كل طريق للنظر ، غير طريق واحد يتجاهل فيه صاحبه كل المقررات الصحيحة السابقة ، لبدءاً من موقف الاغترار والعلو غير الصحيح بقدررة العقل وإمكانه ، حيث ينتهي به الأمر إلى العصيان والجحود .

وهذا الطريق الثانى هو الذى اختاره إبليس ، كما هو معلوم من الآيات القرآنية التى تناولت ذلك ، ومن ثم حل عليه غضب الخالق ولعنته إلى يوم الدين لأنه تطاول إلى التطلع إلى تحكيم قدرته المخلوقة (الإدراك العقلى الخاص بصورة ما) في أمر الله المبني على العلم الشامل الذى لا يستطيع لمخلوق ، إنما يظهر الله تعالى شيئاً منه ، إن يشاء من عباده ، وقتما يشاء هو ، لا حينما يشاء المخلوق ، لأن وقت هذا الإظهار وقدر ما يظهر للمخلوق من علم إنما هو أيضاً من أمر الله الذى لا يشاركه فيه غيره .

كما قال تعالى (الله لا إله إلا هو الحي القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه ؟ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) « سورة البقرة ٢٥٥ » .

وقال تعالى : ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ (الأنعام ٥٩) وقال ﴿ والله غيب السموات والأرض وإليه يرجع الأمر كله ﴾ (هود ١٢) • وقال ﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا • إلا من ارتضى من رسول الله فإنه يسلك من بين يديه ومن خائفه رجدا ﴾ (الجن ١٦ - ٢٧) •

لكن إبليس حكم إدراكه العقلي الخاص حينما أمره الله بأن يسجد لآدم ، فانتفى به هذا التحكيم إلى أفضليته على آدم ، فرفض أن يسجد له ، وعصى أمر الله • ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾ (البقرة ٣٤) وسبب عصيانه هو ﴿ قال : ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ؟ قال : أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ﴾ (الأعراف ١٢) ﴿ قال : يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين • قال : أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ﴾ (ص ٧٥ - ٧٦) •

وحينما حقت لعنة الله على إبليس لعصيانه واغتراره بنظر عقله ، واستكباره ذاته بغير الحق ، فإنه قد أخذ على عاتقه أن يغوى من يستطيع إغواءه من البشر بالاغترار بما اغتر هو به • وبدأ بإغراء أبوى البشر آدم وزوجته ﴿ فغداهما بغرور ﴾ (الأعراف ١٢) وقد ذكر الله تعالى أن الشيطان يعد البشر ويمنيهم ويزين لهم الشسوق والعصيان ﴿ يعدهم ويمنهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا ﴾ (النساء ١٢٠) ولما أخذ إبليس على عاتقه أن سيقعد للناس في صراطهم المستقيم ﴿ ثم لآتيهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين ﴾ (الأعراف ١٧) قال الله تعالى ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾ (الحجر ٤٢) •

ومن ثم أمر الله عباده المسلمين بأن يستعينوا عند كل أمر

ذى بال — من الشيطان وما يزينه في قلوب الناس من غرور وعصيان
 (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم • إنه ليس نه
 سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون • إنما سلطانه على
 الذين يتولونه والذين هم به مشركون) (النحل ٩٨ — ١٠٠) وقد
 سماه الله (الغرور) الذى ينرر بالناس ويزين لهم أمر قياس أمور
 الكون كلها على عقولهم ، وترك التفويض في شيء منها إلى الله
 (يا أيها الناس إن وعد الله حق ، فلا تغرنكم الحياة الدنيا
 ولا يغرنكم بالله الغرور • إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا
 إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير) (فاطر ٥ — ٦) ، وفي
 مقابل الأنبياء المرسلين الذين يبعثهم الله لهداية البشر إلى طريق الحق ،
 وتفويض أمور الغيب — التى لا يتاح لعقول البشر إدراكها — إليه ،
 والتسليم بأن العلم الشامل المحيط بكل شيء أمر مقصور على الخالق
 وحده — فإنه يوجد هؤلاء الذين يصدون الناس عن الإيمان بذلك
 مزينين لهم ، الاغترار بقدرات عقولهم وعدم الإيمان بما لا تحيط به
 هذه العقول إحاطة العلم الشامل قائلين لهم : إن الإنسان يجب أن يكون
 هو إله نفسه • لأنه ليست هناك قدرة أعلى من البشر • وليس هناك
 وجود أسمى من وجودهم • وأكثر علما • الآن عقل الإنسان هو سيد
 الكون الذى لا يقف أمام قدرته حد • ولا ينبغى للإنسان أن يسلم
 بما لا يدركه عقله إدراك العلم الشامل المحيط — يقول تعالى : —

(وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحى
 بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا • ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم
 وما يفترون • ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه
 وليقتربوا ما هم مقتربون • أفعير الله أبتغى حكما ؟) (الأنعام
 ١١٢ — ١١٤) هؤلاء الشياطين يغرون الناس بزخرف أقوالهم •
 وما يصطنعونه من حديث يوافق هوى نفوسهم • ويمعنون في تصوير

الوعود والأمانى التى سيلقاها كل منهم إذا اتبع طريقهم (وما يهدىهم الشيطان إلا غرورا) الإسراء ٦٤ ، حيث سرعان ما تنتهى الحياة الدنيا ، ويلقى الإنسان القول الفصل • حيث يرى الحقيقة التى أنكرها رأى العين ، ويحضر القرآن كل ذلك فى قوله تعالى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا : لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ، لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجرا محجورا • وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا • أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا • يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا • الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا • ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا • ويا ويلتى ليتنى لم أتخذ غلاما خليلا • لقد أضلنى عن الذكر بعد إذ جاءنى وكان الشيطان للإنسان خذولا) (الفرقان ٢٢ - ٢٩) •

(٢)

العقيدة الدينية إذن قائمة على وجوب تسليم الخلق بذلك الغيب الذى لا يتاح لعقولهم إدراكه والإحاطة الشاملة به • والفكرة المقابلة قائمة على رفض كل ما لا تستطيع العقول الإحاطة به (١٦) • ولقد كان

(١٦) يعنى انهم لا يريدون الايمان الا ما تراه اعيينهم او تحيط به عقولهم اما الغيب فلا •

(١٧) مما يتطلع يخطئ ابليس فى تحكيم ادراكه الخاص فى امر الله له بالسجود لآدم — ما وصل اليه ابناء آدم — وما يصلون اليه — من نتائج ومنجزات علمية لم يكن احد غير الله — يدرك شيئا عن امكان وصولهم الى شيء ما منها ولو بخيالهم • مما اتضح — معه بصورة قاطعة — مدى ما اعطاه الله للإنسان من امكان • اما ابليس فقد حكم نظره الخاص — وهو قاصر على الاحاطة بالمستقبل وامكاناته فاستحوذت عليه فكرة (الطنين) و (النار) وهى فكرة جزئية فى التفصيل بينه وبين ابي البشر وليست هى كل شيء • فرفض السجود • وكانت سقطته الكبيرة • وصدق الله اذ قال للملائكة عند خلق آدم (ائى أعلم ما لا تعلمون) (البقرة ٣٠) •

هذا كله - كما سبق - وراء ملحمة الإيمان والجحود على مر العصور •

ولقد تناولت النصوص الدينية هذه القضية في كثير جداً من مجالاتها بطريق التناول المباشر • وطرق التناول غير المباشر • من ثنايا رواية قصص وأحداث مختلفة - كما في القصة القرآنية التي تناولها الحديثان السابقان اللذان يدلان - في وضوح - على أنه حتى الأنبياء الذين اصطفاهم الله برسالاته لا يتاح لهم أن يعلموا من الغيب إلا ما علمه الله لهم • وهو لا يكاد يذكر إلى جانب علم الله الشامل المحيط ، كما قال الخضر لموسى في الحديث الثاني : « يا موسى ، ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كتقرة هذا العصفور في البحر » • وأيضاً فإن العلم الذي يعلمه الله لمن يصطفيه من خلقه إنما هو علم نسبي لا مطلق ، في شيء جزئي لا كلي ، وهناك أنواع من العلم في نفس هذا الشيء - أو في غيره - يعلمها الله لغيره الذي لم يعلمه ما علمه للأول • كما قال الخضر لموسى (وهو الذي اصطفاه الله على الناس برسالاته وبكلامه) : « إنك لن تستطيع معي صبراً » وعل ذلك له ، بأن الله علمه علماً لم يعلمه موسى (كما علم موسى علماً لم يعلمه للخضر) ومن هنا فقد أنذره الخضر بأنه سينكر عليه كل ما يفعله أمامه ، لأن الله لم يعلمه كما علمها للخضر ، ومن شأن عدم انصافهم لحكمة الفعل وسببه أن ينكره ولا يستطيع عليه صبراً ، وذلك إذا كان الفعل جارياً على ما يرشد إليه عقل المشاهد بمحض نظره الخاص • وهذا ما حدث بالفعل •

ولقد قص الله تعالى هذه القصة في القرآن الكريم ، ليرشد الناس من خلالها إلى أن ما يروونه في الحياة من أحداث تنكرها عقولهم بمحض نظرها الخاص ، لأنها لا تدرك لها حكمة أو مبرراً معقولاً ، إنما هي أمور جارية على وفق حكمة الله وعلمه الشامل بما كان ويكون من كل شيء ، وأنه ليس معنى أن العقول البشرية قد لا تصل إلى

حكمتها وعللها أنيسا خالية من الحكم والعلل ، لكن عقول الناس قاصرة بحكم خلقها وما أوتيته من علم قليل — عن إدراك كل ما يختفى وراء الأمور من أسرار وغيب — وأن محك الإيمان والكفر إنما هو الإيمان بهذا الغيب والتسليم بوجوده على وجه العموم مع الإحاطة الشاملة به وبجزئياته . وأنه لو تكشفت كل أسرار الخلق والكون لكل مخلوق قلن يصبح هناك إيمان أو جحود بالمعنى الذى تعرفه والذى خلق الله الموت والحياة من أجله (الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (الملك ٢) ، لأن الخلق جميعا سيكونون محمولين — دون أى جهد أو عمل من جانبهم — على الإيمان بالله والتسليم لحكمته ، حيث تتبدى لهم صفحة الوجود كاملة بكل ما فيها من حكم وعلل وأسباب وأسرار . وهذا فى حقيقته يمثل نوعاً من إجبار الخلق على الإيمان بالله ، دون أن يكون لأحد منهم اختيار فى حياته بين الإيمان والكفر . بل إن هذا نفسه يمثل إلغاء للعقل البشرى ودوره فى الحياة . حيث سيصبح الخلق جميعاً — دون استثناء عالين بمجرد خلقهم بكل حكم الله وأسواره فى الوجود دون بذل أى جهد من أحدهم ، وبهذا يفقد (العمل والجهد والاختيار البشرى) كل قيمة ومعنى لها ، لأنه لن يصبح لهما وجود فى الحقيقة . وسيصبح البشر عندئذ أنماطاً متماثلة تماماً فى تكوينها النفسى والعقلى محمولة بأصل خلقها على طريق واحد هو الإيمان . وبهذا لا يصبح هناك معنى ولا ضرورة للجزاء والحساب والثواب والعقاب والجنة والنار .

ولكن الله تعالى وهو الذى له وحده الخلق والأمر دون شريك كما قال (ألا له الخلق والأمر) (الأعراف ٥٤) خلق النكون على غير هذا النحو المتصور ، وخلق الحساب والثواب والعقاب والجنة والنار . ولعل أشد أنواع الحمق والغفلة والجهالة أن يظن مخلوق

وقد تم أمر الخلق على ما أراده الله بعلمه وقدرته المطلقة — أنه كان ينبغي أن يتم أمر الخلق على نحو آخر قد يزينه له عقله أو شيطانه ، لأن عقل المخلوق — مهما عظم واتسعت آفاق علمه ونظره — أعجز من أن يسع الوجود بما فيه من حكم وأسرار ، والنظر المتفحص في سنن الكون يهديننا في وضوح وحسبم إلى أن كثيراً مما في الوجود ينسب عن كل الوسائل التي يضعها العقل البشري لاستيعابه ونظمه في قواعد ومتنولات عقلية وهذا يقطع بأن لقدرة العقل البشري حدوداً لا يتخطاها ، بحيث يقصر هذا العقل عن استيعاب كل مظاهر الكون والوجود . فضلاً عن حكمه وعاله الحقيقية وأسبابه المتتابعة في كل شيء .

ومن ثم تنتهي من كل ما سبق إلى أن الإنسان ليس هو سيد الكون ، لأنه لم يخلقه ، ولم يستشر في خلقه ، ولم يخلق هو نفسه على حسب ما تزينه عقول بعض الخلق ليم وأغيرهم بل هو — ولا شك — محكوم بسنن الخلق التي فرضت عليه ، يولد ويعيش ويموت بها . وهو لا يدري من سنن الخلق التي يحكم بها إلا ما علمه الخالق له من علم يسير ، ببعض الجزئيات ، من بعض جوانب العلم بها . دون أن يتاح له قط أن يعرف غيب الكون والوجود كله بما يختفي فيه من عل وحكم وأسرار وأسباب ، وسواء رضى بذلك أم سخط فلن يتاح له قط أن يخرج من سنن الخلق المحكوم بها ، ولو بلغ أقصى مبلغ استطاع له في الأرض أو في السماء ، ولو استعان بكأ شياطين الإنس والجن ، فما يزال محكوماً بسنن الخلق المفروضة عليه ، فهو محتاج إلى التنفس والغذاء ثم يموت لا يستطيع لذلك دفعاً ولا رداً . وهذا من معاني قواه تعالى (أفغير دين الله يبغون ؟ وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون) (١٨)

(١٨) فالؤمن مسلم لله طوعاً ، والكافر — مع جحوده — مستسلم لله كرهاً ، فان حياته كلها ، تحت التسخير والقهر وسلطان الله العظيم ،

(آل عمران ٨٣) يعنى حتى الذين يجحدون ذلك بالبينتهم وعلمهم
فهم خاضعون لسنن الله فى الكون والخلق بسلوكهم وعملهم ،
لا يستطيعون الخروج عنها ، ثم هم بعد ذلك يرجعون الى له وحده
الخلق والأمر ، وهو الله لا شريك له .

(٣)

ثم إنه حتى الأنبياء المختارون لوحى الله ينبغى لهم أن يعلموا ويعلم
الناس عنهم أن مجال علمهم قاصر على ما علمهم الله إياه دون غيره
من كثير جداً مما لم يعلمهم إياه . وهناك عشرات الآيات فى القرآن
الكريم ، وهناك عشرات الأحاديث من سنة رسول الله ﷺ كلها
تقطع دون أدنى شبهة أو شك أن رسول الله ﷺ لم يكن يعلم من
الغيب إلا الأمور التى علمها الله له ، وهى يسيرة جداً إلى جانب علم
الله الذى لا يقع تحت حد أو حصر أو إمكان من العقول البشرية
لإدراكه والإحاطة الشاملة به .

ومن أمثلة ذلك فى القرآن الكريم قوله تعالى لرسوله (قل :
لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم

= أو ليس يخضع قسراً لسنن الله الكونية فى حاجاته للتنفس والطعام
والمرض والموت والميلاد وغيرها ؟ وهل يستطيع أن يخرج نفسه من
هذا السلطان القاهر العظيم ، فيستغنى عن ذلك كله ويعيد خلق نفسه
أو غيره من جديد على نحو آخر جديد لا يخضع فيه لسنن الله الكونية ؟
ذلك محال .

لكن هذا الاستسلام المادى الجبور عليه قسراً لا يسمى (اسلاماً)
بالمعنى الدينى الذى يدخله فى زمرة المؤمنين ، لأنه لم يختره طوعاً حتى
يكون من نتاج ارادته الخاصة ، إنما هو يتساوى فيه مع خضوع
الحيوانات والجمادات وكل شئ مخلوق لسنن الله الكونية فى الخلق .
راجع أيضاً الرعد ١٥ والنحل ٤٩ ، والحج ١٨ فى نفس المعنى .

إني ملك ، إن أنبيح إلا ما يوحى إلى) (الأنعام ٥٠) وقوله
(قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب
لاستكثر من الخير وما منننى السوء ، إن أنا إلا نذير وبشير
لقوم يؤمنون) (الأعراف ١٨٨) وقوله لرسوله ﷺ (ليس لك من
الأمر شيء) (آل عمران ١٢٨) وقوله (قل : إن الأمر كله لله)
(آل عمران ١٥٤) .

ومما يجب أن يسلم الإنسان — ولو كان نبيا مرسلا — الأمر
فيه الله مدى العلم الذى أوتيته هذا النبى بالقياس إلى العلم الذى
آتاه الله سبحانه وتعالى لغيره من الناس . فلا ينبغي لإنسان ما أن
يقول عن نفسه إنه أكثر مخلوقات الله علما ، وإنما يجب أن يحيل
الأمر فى ذلك إلى الله تعالى لأنه (ما يعلم جنود ربك إلا هو)
(المدثر ٣١) كما قال تعالى بحق ، وإن الله فى خلقه أسراراً ما يعلمها
إلا هو . وقد سئل رسول الله ﷺ عن بعض الأمور المستقبلية فقال
(ما المسئول عنها بأعلم من السائل) (١٧) .

ومن ثم عقب الله على موسى (عليه السلام) كما ذكر الحديثان
السابقان — لأنه لم يحل العلم إلى الله تعالى حينما سئل : أى الناس
أعلم ؟ فقال أنا أعلم الناس ، لأنه هو الذى اصطفاه الله على الناس
برسالته وبكلامه ، كما قال (يا موسى إني اصطفيتك على الناس
برسالتي وبكلامي ، فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين . وكتبنا له فى
الأنوار من كل شيء موعظة وتقصيلا لكل شيء) (الأعراف
١٤٤ — ١٤٥) فظن أنه أعلم خلق الله فى الأرض ، وأجاب السائل
بذلك فأراد الله أن يعرفه أنه رغم ما آتاه له من علم فهناك من خلق الله
من آتاه الله علما لم يعرفه موسى النبى المرسل ، « فأوحى الله إليه

أن عبداً من عبادى بمجمع البحرين هو أعلم منك » فسأل موسى أن يلقاه ليتعلم شيئاً من علمه . فأوحى إليه أن اجعل حوتاً في زنبيل ، فإذا فقدته فهو هناك . وكان من أمرهما ما قص الله عز وجل في كتابه ، مما تجادل فيه ابن عباس وغيره وهو ما تذكره الآيات التالية :

(١) وإذا قال موسى لفتاة لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقياً^(٢٠) . فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سرباً . فلما جاوزا قال لفتاه : آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً^(٢١) . قال : أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة ؟ فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله في البحر عجباً . قال : ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصاً^(٢٢) فوجد عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلماها من لدنا علماً . قال له موسى : هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً . قال : إنك لن تستطيع معي صبراً . وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً . قال : ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصى لك أمراً . قال : فإن اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً . فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال : أخرقتها لتغرق أهلها ؟ لقد جئت شيئاً إمرأ^(٢٣) قال : ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبراً . قال : لا تأخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً . فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال : أقتلت نفسا زكية بغير نفس^(٢٤) لقد جئت

(٢٠) يعني : ولولا أنني أسير حقياً من الزمان .

(٢١) تعباً .

(٢٢) أي : رجماً بقصان أثر مشيئتهما السابق .

(٢٣) عجباً منكراً ، وذلك أنه لم يجد لهذا النمل وجهاً عقلياً مقبولاً يرجع إلى شيء يعلمه ..

(٢٤) وذلك أن موسى كان ما أوحى إليه أن النفس بالنفس ، كما قال تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) المائدة ٥ وراجع أيضاً وصايا الله إلى موسى عليه السلام في (العهد القديم) .

لشيئاً نكراً • قال : ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً ، قال : إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بينا ، من لدنى عذراً • فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما (٢٥) أما يا زبوراً أن يضيفوهما (٢٦) فوجدوا فيها جداراً يريد أن ينتفض فأقامه قال (٢٧) : لو شئت لاتخذت عليه أجراً • قال : هذا عراق بينى وبينك سأبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً • أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة (٢٨) غصباً • وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً • فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً (٢٩) وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً) (الكهف ٦٠ - ٨٢) •

وقد روى سعيد بن جبير أن ابن عباس كان يقرأ () وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً () وكان يقرأ () وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين (٣٠) وهو نوع من قراءات ابن عباس التفسيرية التي كان يقصد بها تفسير النصوص القرآنية لا محض قراءتها • كما ذكرنا ذلك في منهجه في التفسير (٣١) •

ومن القراءات التفسيرية أيضاً ما ينسب لأبي بن كعب من قراءته (غفاف ربك) في (فخشينا أن يرهقهما) (٣٢) • وإذا ضحت نسبة هذه

(٢٥) طلباً منهم الطعام •

(٢٦) أعطوا لهما حق الضيف •

(٢٧) موسى •

(٢٨) جيدة تعجبه •

(٢٩) برا ورحمة بوالديه المؤمنين •

(٣٠) صحيح البخار • تفسير سورة الكهف ، كتاب التفسير •

(٣١) راجع التفسير • الصحابة من هذه البحوث •

(٣٢) الكشاف ٢

القراءة إلى أبي كان معناها المجازي — كما يقول الزمخشري : فكره ربك كراهة من خاف سوء عاقبة الأمر فغيره (٣٣) .

ومن قراءات ابن عباس التفسيرية أيضاً ((نفساً زاكية) (٣٤)) ، وكان أمامهم ملك (٣٥) يقصد أنهم سيلقونه في طريقهم .

(٤)

وهناك أمور تتصل بهذه القصة — كما وردت في القرآن والسنة نعرض لها على النحو التالي :

أولاً : لم تتعرض نصوص العهد القديم (التوراة كما هي عند اليهود) ونصوص العهد الجديد (الأنجيل كما هي عند المسيحيين) لهذه القصة أبداً وجه الإطلاق . وليس فيها — في ذاتها — أثر فيما نعرفه من تراث اليهودية والمسيحية . ومن ثم فمصادرها المعروفة لنا إسلامية ، هي النصوص السابقة في القرآن والسنة (٣٦) . وان كنا نجد في ثفايا (سفر أيوب) في العهد القديم بعض المضامين المتصلة بموضوع (الخير والشر) و (مدى المعرفة البشرية) ، وهو — بصفة عامة — موضوع القصة القرآنية السابقة وهذا يدل في وضوح على أن هذا

(٣٣) السابق واقتراء، المنورة هي الأصل والأليق في حق الله .

(٣٤) وربما كانت أيضاً أثراً من آثار بعض اللغات العربية في نطق الكلمة وقد أحاز رسول الله ﷺ قراءة القرآن على سبعة أحرف كان من ضمنها ما هو من آثار اختلاف اللغات العربية في شبه الجزيرة في نطق بعض الكلمات بكلمات متقاربة منحدة المعنى .

(٣٥) صحيح البخاري ، كتاب التفسير .

(٣٦) راجع بصلة خاصة : أسفار (الخروج و (اللاويين) و (العدد) و (التثنية) في العهد القديم ، وهي أسفار قصة حياة موسى عليه السلام بحسب ما ترويها المصادر اليهودية .

المُؤخَّسوع كان ... وما يزال ... ذا أهمية خاصة بالنسبة للإنسان على مر العصور ، ومن ثم فقد تناولته النصوص الدينية المختلفة بطرق متعددة •

ثانياً : يبدو أن بعض المسلمين - ومنهم نوف البكالي كما في الحديث الثاني - قد كبر عليهم أن يكون موسى النبي رسول الله ، وكليمه هو المعنى في آيات سورة الكهف السابقة ، لما يتضمنه ذلك من نسبة قصور العلم إليه ، ووجود من هو أعلم منه بين عباد الله ، فزعم أن موسى المذكور في آيات الكهف ليس هو موسى بن عمران نبي بني إسرائيل ، إنما هو موسى آخر قيل أن اسمه موسى بن منشا ابن يوسف بن يعقوب ، وكان - كما يذكرون - نبياً قبل موسى ابن عمران (٣٧) لكن ابن عباس كذب هذا بناء على هذين الحديثين اللذين رواهما أبي بن كعب عن النبي ﷺ - ومضمونهما واحد بصفة عامة ، ويبدو أنهما حديث واحد سمعه أبي بن كعب من رسول الله ، لكنه تصرف شيئاً ما في رواية مضمونة من حيث الزيادة والاختصار وبعض التغيير في شيء من ألفاظه ، مع توحيد مضمونه العام الذي يقطع بأن موسى المذكور في هذه الآيات هو موسى بن عمران نبي بني إسرائيل • وهو ما عليه جمهور العلماء الذين رفضوا قول نوف البكالي الذي لا يستند إلى دليل يمكن قبوله •

وإلى جانب هذا الحديث القاطع الدلالة فهناك دليل من القرآن الكريم أيضاً على ذلك ، هو أن القرآن لم يحدثنا في آياته كلها عن موسى غير موسى بن عمران نبي بني إسرائيل ، فإذا قال في سورة الكهف (وإذا قال موسى) هكذا بإطلاق دون أية صفة أو علامة تدل على أن المراد هو موسى آخر فلن ذهن القارئ والسماع لا بد منصرف

(٣٧) انظر مثلاً تفسير القرطبي ج ١١ ص ٩ وتفسير ابن كثير

بن موسى المعهود الذي سبق الحديث عنه ، وهو موسى بن عمران
فيه السلام . وقد ورد لفظ (موسى) في القرآن الكريم ١٣٦
مائة وستا وثلاثين مرة) وكلها يعنى موسى بن عمران عليه السلام .

ثالثا : لم يذكر القرآن الكريم اسم فتى موسى ، وإغفال كثير
التفصيلات والأسماء الجزئية والتفريعات من منهج القصص
قرآنى ، حيث يركز على وجه العبرة المقصود إليها من الأحداث
ترك - في سبيل ذلك - جزئيات لا تؤثر في هذه العبرة ولا في
لب القصة وإدراك القارئ والسامع لمغزاها المقصود إليه . والمنهج
نرآنى في هذا يختلف عن منهج العهد القديم والأنجيل المسيحية في
نصص ، ولا يتسع المجال هنا للمقارنة بين المنهجين المتميزين
تفصيل القضية .

وقد جرى نص الحديث الأول على ما يشابه المنهج القرآنى ، حيث
غفل اسم فتى موسى . أما الحديث الثانى فقد ذكر اسم هذا الفتى
هو يوشع بن نون . وهو في العهد القديم (يشوع بن نون)
يث يذكر مثلا « وإذا رجع موسى إلى المحلة كان خادمه يشوع
بن نون الغلام لا يبرح من داخل الخيمة » (سفر الخروج ، والإصحاح
ثالث والثلاثون ، آية ١١) . إذن فقد كان خادم موسى وتابعه ،
بن القرآن الكريم ، وهكذا سنة رسول الله ﷺ ، قد أطلقا عليه
ظ (فتى موسى) وهو أرق من لفظ الخادم والتابع (٣٨) ، وهكذا أمر
رسول الله ﷺ - في الحديث الذي أوردناه فيما سبق ألا يقول أحد
عبدى (و) (أمتى) ، وليقل (فتاى) و (فتاتى) . ويجب أن
لاحظ أن هذا قطعا لا يعنى الطعن في وحى التوراة بأى طريق : فمن
أسلم به بين كل الدارسين الآن أن كاتبى أسفار العهد - وأنجيل

(٣٨) الذى اختاره كاتب هذه الأسفار .

العهد الجديد أيضاً — بشر: (٢٧) •

كما يجب ألا نلحق اهتماماً كبيراً إلى اختلاف اسم فتى موسى بين مصادر العهد القديم والمصادر الإسلامية من (يشوع بن نون) و (ويوشع بن نون) ذلك أن مثل هذا القلب معروف مشهور في مثل هذا من الأسماء غير العربية الأصل ، ومثله (عمران) في العهد القديم و (عمران) في المصادر الإسلامية ، ونحو ذلك •

وقد كان ليشوع بن نون هذا شأن كبير في تاريخ بنى إسرائيل ، وهناك سفر خاص في (العهد القديم) باسمه (سفر يشوع) •

وقد كان اسمه في الأصل — حسب ما يذكره كاتب سفر العدد — هو شع بن نون ، وهو من سبط أفرائيم « ثم دعاه موسى هو شع ابن نون يشوع » (سفر العدد ، الإصحاح الثالث عشر ، آية ١٦) وكان من الذين أرسلهم موسى ليتجسسوا أرض كنعان قبل أن يدخلها بنو إسرائيل ، على حسب ما يذكره كاتب الأسفار التي تعتبر في مجموعها — كما وصلت إلينا — تاريخاً للشعب اليهودي من وجهة النظر الإسرائيلية •

وعلى حين تقتصر المصادر الإسلامية — كما في الحديث الثاني — فيما يتصل بيشوع — أو يوشع — بن نون على وصفة بأنه (فتى موسى) فإننا نجد أن العهد القديم يذكره على أنه أصبح نبياً موحى إليه بعد وفاة موسى : « وكان بعد موت موسى عبد الرب أن الرب

(٣٩) راجع مثلاً ، فيما يتصل بالعهد القديم خاصة كتاب : رسالة في اللاهوت والسياسة لا سينوزا ، والذي نريد أن نقوله هنا : أن ما بأيدي اليهود من التوراة الآن ، وكذلك ما بأيدي النصارى من الإنجيل ، تدخلت يد البشر في كتابته ، أما (التوراة) التي أوحيت إلى موسى عليه السلام (والإنجيل) الذي أوحى إلى عيسى عليه السلام فقد كانا روحاً من الله تعالى •

كلم يشوع بن نون خادم موسى قلئلا : موسى عبيدي قد مات .
فالآن قم اعبّر هذا الأردن كما كنت مع موسى اكون معك ،
لا أهملك ولا أتركك . » (الإصحاح الأول من سفر يشوع) .

رابعاً : كما حدث شيء من الخلاف في شخص موسى الذي ورد
في آيات سورة الكهف ، فإنه حدث جدل في الشخص الذي صحبه
موسى وتعلم شيئاً من علمه ، حيث ذكره القرآن الكريم بعبارة (عبد
من عبادنا) بهذا الإبهام ، ثم ذكر الله تعالى عنه (آتيناه رحمة
من عندنا وعلمناه من لدنا علماً) لكن القرآن لم يذكر اسمه ، ولم
يقُل إن كان نبياً أو غير نبى ، ولم يذكر لنا عنه شيئاً غير ما ورد
في الوصف السابق ، ومن هنا فإنه حدث شيء من الجدل فيمن هو الذي
تعلم موسى على يديه ؟ فتجادل ابن عباس مع الحر بن قيس فقال
ابن عباس : إنه الخضر ، واستند في ذلك إلى الرواية السابقة التي
رواها أبى بن كعب عن رسول الله ﷺ ، وفيها يصرح - في الحديثين
بأنه الخضر . وعلى هذا جمهور العلماء وقد خالف في هذا من لا يعتد
بقوله « كما يقول القرطبي » (٤٠) وغيره .

ولا نجد شيئاً عن الخضر في المصادر الدينية غير الإسلامية - مثل
المعدين القديم والجديد ، وليس له ذكر باسمه هذا في القرآن الكريم ،
أما في السنة فالأخبار عنه قليلة مبهمّة إلى حد كبير ، وليس فيها
ما يقطع بأنه كان نبياً مرسلًا ، وإن كان جمهور العلماء يذهبون إلى
أنه كان نبياً « لأن علمه ببواطن الأمور على هذا النحو لا يكون إلا
بوحى » (٤١) ، لكننا لا نجد في النصوص الدينية الموثوق منها ما يقطع
بذلك . ولا يتسع المجال هنا لتبادل وجهات النظر المتبادلة في هذا

(٤٠) راجع مثلاً : تفسير القرطبي ج ١١ ص ١٦ وتفسير ابن كثير
ج ٥ ص ١٧١ .
(٤١) تفسير القرطبي ج ١١ ص ١٦ .

الأمر ، ونستطيع أن نفهم من إغزال القرآن الكريم لا سمح - وغيره من التفصيلات - في هذه النقص أن الله تعالى قد أراد إعلامنا أنه يوجد من (عباده) - بهذا التكثير - من علمه علماً لم يعلمه لبعض أنبيائه ، وذلك أن أسرار الله في خلقه أكبر من أن يحيط بها علم مخلوق كائناً من كان . ومن ثم فقد قال هذا العبد الصالح موسى - كما يذكر الحديث الثاني - « إني على عظم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمك لا أعلمه ، ثم قال له : « وما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا للعصفور في البحر » ومن ثم ليس لأحد أن يظن أن مخلوقاً ما - مهما بلغ علمه ومنزلته - يعلم من علم الله ما يمكن أن يقاس إلا بهذا القياس السابق .

ولقد اهتم كبار المتصوفين المسلمين اهتماماً كبيراً بشخصية الخضر ، لأنهم - كما هو معروف - يهتمون في مجال المعرفة البشرية بعلم الحقيقة أو العلم الباطني اللدني الذي يعلمه الله لبعض عباده الأصفياء - حينما يكون بينهم وبينه سبب قوي متصل - دون واسطة من وسائط العلم المسمى البشري المعتاد ، وأغلب الظن أنهم أخذوا مصطلح (العلم اللدني) من قوله تعالى في قصة موسى والخضر (وعلمناه من لدنا علماً) على أن لبعض هؤلاء المتصوفة معتقدات وأقوالاً في (الخضر) تخرج عما يمكن أن تصدقه عقول جمهور الناس ، فكثيراً ما يتحدث بعضهم عن أنه « لقي الخضر وتكلم معه » ، وأخبره الخضر ببعض الحقائق « (٤٢) بحيث أصبح الخضر في معتقدات هؤلاء وأقوالهم شخصية عجيبة متفردة بصفات خاصة ، ينسبون إليها كثيراً مما يستعصى فهمه أو قبوله على عقول جماهير الناس وإدراكهم . ولا تكاد نجد كتاباً من كتب التصوف الأساسية إلا وفيها ذكر

(٤٢) راجع مثلاً : الفتوحات المكية لابن عربي ١ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ١٣٩ ، ١٤٤ ، ٢ ، ١٢١ ، ٢٩٣ ، ٣٧١ والرسالة القشيرية ص ١٣ ومواطن متعددة فيها وفي ملبقات الشعرائي .

للقاء بعض المتصوفة للخضر ، وتعليقه لهم أشياء من علم الباطن تتبدى فيها حكم وأسرار تخفى خفاء كلياً عن علم أهل الظاهر الذى يعتمد على الوسائط المادية المعتادة . وكما هو معروف فإن المتصوفة لا يلقون بالا كبيراً للعلم المعتمد على الوسائط المادية ، ويسمون ذلك علم (أهل الظاهر) و (أهل الرسوم) ، وهو فى نظرهم قاصر على ظواهر الأشياء لا ينفذ إلى بواطنها وأسرارها وحكمها . أما العلم الذى يلقون إليه كبير اهتمامهم حقاً فهو العلم المعتمد على الكشف وإدراك الحقائق والغوص فى أسرارها وحكمها دونما وسائط مادية ، لأن الله سبحانه وتعالى هو الذى يخصهم بهذا العلم من لدنه ، كما علم موسى عليه السلام — بطريق الخضر — بعض أسرار الأحداث بطريق الكشف الفجائى عنها ، كما مر فى القصة القرآنية السابقة .

وهذه هى قضية التصوف الكبرى (إمكان المعرفة البشرية بغير الوسائط المادية) ولا يتسع هذا المجال لتفصيل القول وعرض وجهات النظر المختلفة فيها . وإن كنا نقول فى كلمات موجزة : إنه مما لا شك فيه أن مثار الاختلاف والإنكار والقبول فى هذه القضية إنما هو (الخصوصية الشديدة) التى يتصف بها هذا النوع من المعرفة الصوفية ، أعنى أنه ليس فى مقدور عامة الناس وجمهورهم ، وحتى معظمهم ، أو نصفهم ، أو ربعهم ، أو عشرهم ، أن يعمروا بمثل هذه التجربة التى يتلقى فيها الإنسان علماً لدنيا لا يعتمد على الوسائط المادية المعتادة ، إننا أمر هذه التجربة — باعتراف المتصوفة أنفسهم — قاصر على أفراد يبلغون من القلة والندرة جداً يمكن معه أن يعدوا — من بين معاصريهم جميعاً فى كل جيل — على أصابع اليدين ، أو حتى أصابع اليد الواحدة ، وربما هم يقلون عن ذلك فى بعض الأجيال (٤٢) . فليس يتاح إذن لكل إنسان — أو حتى لعدد كبير منهم — المرور بتلك التجربة غير المألوفة وأيضاً فإنه حتى هؤلاء الذين يمرون حقاً بهذه

(٤٢) أو يزيدون زيادة لا تخرجهم عن إمكان الحصر .

التجربة فإنهم — كما يقول المتصوفة — يكونون أزهد الناس في أن يشتهر عنهم ذلك ، وإن منهم من يخفى أمره هذا كما يخفى عورته عن الناس ، وكل ذلك يزيد في خصوصية هذه التجربة واختصاصها^(٤٤) ، ومن ثم فإن جمهور الناس الذين لا يؤمنون إلا بما تصل إليه جواسهم ووسائلا إدراكهم المادية المعتادة ، لا يسلمون بصحة هذه التجربة وصدقها أو هم يتوقفون فيها على الأقل ، لأنه لم يتح لأحد منهم أن يمر بها أو يدركها إدراكاً يجعله يسلم بصدقها وإمكان وقوعها . وقد عبر بعض المتصوفة عن ذلك حين قالوا (من ذاق عرف ومن جرم انصرف) .

على أن أمر هذه التجربة ثابت في الأديان قطعاً للأنبياء الموحى إليهم ، بل إن الأديان قائمة على التسليم بذلك . أما بالنسبة لغير الأنبياء فذلك هي القضية عند المنكرين للتصوف من المؤمنين بالدين بعمامة أما المنكرون للأديان فإنهم ينكرون كل ما يتصل بغير المعرفة المادية المعتادة لهم وذلك بالنسبة للأنبياء وغير الأنبياء .

خامساً : هناك أمور جزئية في قصة موسى والخضر في القرآن والسنة لا تؤثر في المفزى العام للقصة ، ولا يتسع المجال لتفصيل القول فيها ، ومن ثم نصرف النظر عنها هنا لنركز القول في المفاهيم الأساسية المقصودة من هذه القصة .

ومن هذه الأمور الجزئية : كيف جمل الله لموسى الحوت آية للقاء الخضر ؟ وكيف فقد موسى وفاته ؟

(٤٤) ويضاف إلى ذلك أن أمر هذه التجربة يختلف عن التجربة العادية المسادية أو العملية التي تتم في الطبيعة إذا توافرت أسبابها وموادها ، دون أن يتخلف تطبيقتها وتمامها أو يتوقف على أمر ذاتي في تشابهها أو مجريتها ، ذلك أن هذه التجربة الصوفية لا يمكن عرضها على جمهور الناس كلما طلبوا ذلك ، لأن أمرها — كما يقول المتصوفة — يختلف باختلاف وخصوصيات وأسرار تجول دون ذلك .

وأين (مجمع البحرين) الذي لقي موسى الخضر عنده ؟ وما البحران ؟ أهما بحرا فارس والروم ؟ أم بحرا الأردن والقلزم ؟ أم أن مجمع البحرين في طنجة ؟ أم في أرمينية ؟ أم في الأندلس ؟ روايات وأقوال وغيرها نجدها في كتب التفسير وشرح الحديث نرى أن نصرف النظر عن تفصيل القول فيها وفي نقدها من حيث السند والمتن ، لنفرغ للمقاصد الرئيسية من القصة في القرآن والسنة هذا وإن كنا يجب أن نشير إلى أن (الحوت) في هذه القصة ليس هو (الحوت) المعروف لنا بهذا الاسم الآن ، إنما هو نوع آخر من الأسماك يمكن للإنسان حمله في مكمل كما ينص على ذلك الحديث الثاني . وبعض المفسرين يذهبون إلى أنه كان ذلك النوع من الأسماك الذي نطلق عليه اليوم (سمك موسى) . وهذه وغيرها تفصيلات (٤٥) وجزئيات لا تعنينا فيما نحن بشأنه من عرض مقاصد القصة وأهدافها .

ثم إننا نصرف النظر أيضاً عن روايات نجدتها في بعض كتب التفسير متصلة بهذه القصة لأنها تتضمن تفاسير وأخباراً لا نجد معها مستنداً صحيحاً يجعلنا نطمئن إلى صحتها .

ومن ذلك ما يروى من أن اسم الملك المقصود في قوله تعالى (وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) هو : هدد بن بدد ، وأن الغلام

(٤٥) راجع كتاب : حياة الحيوان الكبرى لكمال الدين الدميري ج ١ ص ٢٢٦ وما بعدها . ونبيه مغارف وزوايات طريفة في هذه القصة ، فيها يتصل بالتصوف والتفسير والحديث والتاريخ ، وهي في مجموعها تحتاج إلى مقاييس النقد الخارجى والداخلى .

وأيضاً يذكر الدكتور أحمد عبد الحميد يوسف في كتابه الجيد عن (مصر في القرآن و السنة) أن أكبر الظن أن موسى ، إنما وعند بلقاء الخضر في مصر ، حيث لقينه في بعض رحلاته شرقى الدلتا ، وأن (مجمع البحرين) لن يبعد عن برزخ السويس حيث يجتمع المتوسط مع الأحمر ص ١٥٠ وهذا وغيره محض اجتهاد . واليقين عند الله .

المقتول كان اسمه جيسور • ولما كان من (٤٦) منهجنا ألا تقبل رواية عن عالم الغيب إلا إذا كان مصدرها الوحي — فإننا لا نستطيع أن تقبل هاتين الروايتين وما يماثلهما ، لأننا لا نرى فيهما إسناداً إلى النبي ﷺ • وقد أيد ذلك عندنا أن البخاري وابن كثير وغيرهما عبروا في روايتهم لهذه الأخبار وما يماثلها بلفظ (زعموا) أو (يزعم الرواة) (٤٧) ، وسند رواية اسم الملك هو : روى ابن جريج ، عن وهب بن سليمان ، عن شعيب الجبائي أن اسم الملك هدد بن بدد ، وقد رواه الطبري أيضاً (٤٨) •

ومن ذلك ما يرويه ابن قتيبة في المعارف من أن اسم الخضر هو بلبا بن ملكان بن فالغ بن غابر بن ثمالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام (٤٩) •

ومن التفاسير التي تتجه اتجاهًا باطنياً في الآية ما قاله بعض المفسرين من أن قوله تعالى (لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين) وقوله (فلما بلغا مجمع بينهما) مقصود بالبحرين فيه (موسى) و (الخضر) لأنهما كانا بحرين في العلم ، فالمقصود هو اجتماعهما معاً • ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا التفسير الباطني لسببين •

الأول : أن الحديث الثاني فيما أوردناه في أول الكلام ينص على أن الله تعالى أوحى إلى موسى : « إن عبداً من عبادي مجمع البحرين هو أعلم منك » فطلب موسى أن يعرفه طريقه أو مكانه ليلقاه — وهو

(٤٦) راجع تقريرنا لذلك فيما سبق من التسميات المنهجية لتفسير ابن عباس (السنة الزابغة) •

(٤٧) راجع صحيح البخاري ، كتاب التفسير ، وتفسير ابن كثير • ١٧٥/٥

(٤٨) راجع : تفسير الطبري في موضع الآية •

(٤٩) راجع : المعارف ص ٤٢ •

ما يدل في وضوح على أن المقصود بـ « مجمع البحرين » مكان معين .

والثاني : أن من منهجنا في التفسير^(٥٠) أن لا نحمل معنى لفظ على غير حقيقته — بحسب الوضع والاستعمال اللغوي — إلى معنى مجازي، إلا إذا قامت قرينة قاطعة على أن المعنى الحقيقي غير مراد ، والقرينة في الحديث السابق تدل على أن المعنى الحقيقي لكلمة (بحر) هو المقصود .

ومن ثم نوافق الزمخشري — وهو علم من أعلام البلاغة وعلوم البيان كما سبق — على تعليقه على هذا التفسير بأنه « من بدع التفاسير »^(٥١) وقد صح تعليقه هذا لبعد القضية عن مبادئ المعتزلة .

وأيضاً فإننا نتوقف فيما يروى من أن أم الغلام المقتول كانت حاملاً وقتها بغلام ، أو تجارية ، كما يروى عن ابن جريح وغيره^(٥٢) وتتوقف أيضاً بالنسبة لما يروى عن بعض السلف من أن كنز الغلامين اليتيمين كان يتكون من كتابة سطرين ونصف لم يتم الثالث (١) وتقول الكتابة : بسم الله الرحمن الرحيم ، عجبت لمن عرف النار ثم ضحك ، عجبت لمن أيقن بالقدر ثم نصب ، عجبت لمن أيقن بالموت ثم أمن ، أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله^(٥٣) وهناك روايات أخرى في نص ما كان مكتوباً .

كما يروى عن بعض السلف من التابعين أن الغلامين كان بينهما وبين

(٥٠) راجع تعليلنا على بعض التفاسير الباطنية في بحث (خول فلم التفسير وضوابطه) .

(٥١) الكشف ٢/٣٩٥ .

(٥٢) راجع مثلاً : تفسير الطبري وابن كثير في موضع الآيات .

(٥٣) راجع : السابقين .

الأب الذي حفظا به سبعة آباء ، وكان فساجاً^(٥٤) ، والآية تنص على (وكان أبوهما صالحاً) ، وما لم تقم قرينة قاطعة بأن المراد به جدهما السابق فينبغى أن لا نحمل الكلام على غير الأب الوالد لهما المباشر ، والقرينة التي نقبلها في كل إخبار عن عالم الغيب إنما هو خبر الوحي إلى النبي ﷺ نفسه ، لأنه هو الذي كان يوحى إليه ، وليست المسألة اجتيادية تعرف بمحض إعمال العقول فنقبل فيها اجتهد الساف أو غيرهم . ومن هنا فإن منهجنا في قبول — أو عدم قبول — الأخبار والروايات التفسيرية عن عالم الغيب أن لا نقبل رواية لا تستند إلى الوحي إلى النبي ﷺ ، لأن الوحي انقطع بوفاة ، ومن هنا كانت مواقفنا السابقة من هذه الأخبار التي عرضنا لها .

ونحن نقف نفس الموقف أيضاً من تلك الأخبار التي تحاول الربط بين آيات قصة موسى والخضر السابقة وما تلاها من الكلام على ذي القرنين فتقول الأخبار : « وكان الخضر في أيام أخريدون قبل موته عليه السلام ، وكان على مقدمة ذي القرنين الأكبر ، وبقى إلى أيام موسى »^(٥٥) ونرى الوقوف في أخبار الغيب كلها عند ما جاء به القرآن والسنة الصحيحة ، دون ما جاءت به الأخبار التي لا تستند إليهما^(٥٦) .

(٥)

إذن فقد لقي موسى الخضر ، وطلب صحبتته ، فقال له الخضر : إنك لن تستطيع الصبر على صحبتي ، ودلل له على ذلك بأنه : كيف يمكنه الصبر على أعمال عجيبة غير مفهومة السبب ستصدر من الخضر أمام

(٥٤) نفس المرجعين .

(٥٥) راجع الكشف ٣٩٥/٤

(٥٦) ولقد كان لطائفة القصاص والأخباريين دخل كبير في ابتداع

هذه الأخبار ، لطرافتها وإعجاب جمهور الناس بها في المحافل .

موسى « ما دام موسى لم يحط علماً بالأسباب الخفية لهذه الأعمال (وكيف تصبر على ما لم تحط به خيراً) ؟ » فتعهد له موسى بأنه سيصبر على ما يراه منه — وإن لم يفهمه — ولن يعصى له أمراً يطلبه الخضر منه • فكرر عليه الخضر العهد واشترط عليه ألا يسأله عن سبب شيء مما يفعله حتى يخبره الخضر بذلك • وبهذا تعهد موسى بثلاثة أشياء : الصبر على ما يرى ولا يفهم ، والطاعة لكل أمر يصدره له صاحبه وإن لم يفهم سببه ، وترك السؤال عن سبب ما لا يفهمه . ويجمع هذه الأمور الثلاثة كلها فكرة (التسليم المطلق للقضاء الذى لا يفهمه) •

على أن موسى لم يطق صبراً على أول فعل فعله صاحبه رغم ما أخذ عليه من تعهد وثيق ، وذلك حين وجده يقدم على خرق السفينة التى أكرمه أصحابها « قوم حملونا بغيرنول عمدت إلى سفينتكم فخرقتها لتغرق أهلها ؟ فذكره الخضر بما قاله من أنه لن يصبر ، فاعتذر موسى بالنسيان • وهكذا نسي آدم أبو البشر من قبل العهد (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم تجد له عزماً) (سورة طه ١١٥) وذلك بعد أن قال الله تعالى له عن إبليس الذى رفض السجود له — كما تقدم (إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى) (فوسوس إليه الشيطان قال : يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) (٥٧) وذلك أن الله تعالى كان قد أمر آدم بأن يأكل هو وزوجه من حيث شاءا ولا يقربا شجرة معينة هى التى أغراها إبليس بالأكل منها (وقلنا : يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) (سورة البقرة ٣٥) وهذا النهى يبدو — فى ذاته — أمراً غير مفهوم للعقل البشرى الذى تخضع مداركه للأسباب والمسببات التى يمكنه إدراكها •

ومن هنا دخل الشيطان إليهما : ولما إذا هذه الشجرة بالذات ؟ لابد أن وراء ذلك سرّاً كبيراً ، وما زال يغريهما بذلك الأمر الذي لا يعرفان له سبباً ولا حكمة يدركانها بعقليتهما حتى أتت من الشجرة (فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال : ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ، أو تكونا من الخالدين . وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين . فدلّاهما بغرور ، فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما ، وطفقا يفخشان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما : ألم أنهيكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين ؟ قالوا : ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) (الأعراف ٢٠ - ٢٣) فإيليس دخل لهما من باب الأغراء بالاغترار بنظر فيما لا يدركان له حكمة ولا سبباً ، ففنى آدم العهد وأكل من الشجرة هو وزوجه . وفي القصة رموز وإشارات أخرى لا يتسع لها هذا المجال الذي أردنا أن نقرر فيه أن عدم فهم العقل البشري لحكمة شيء ما قاده - في قصة آدم وقصة موسى - إلى نسيان العهد الذي ارتبط به من قبل ، فخالفه بالفعل أو بالقول .

ومهما يكن من شيء فلقد تابع موسى صحبته للخضر بعد أن ذكره بالعهد ، وقبل عذره في نسيانه ، فإذا بالخضر يفعل شيئاً أبشع - في نظر العقول البشرية التي لا تعي حكمة الفعل - مما سبق أن اعترض عليه موسى ، « إذا غلام يلعب مع الغلمان ، فأخذ الخضر برأسه من أعلاه ، فاقتلع رأسه بيده » (٥٨) وإزاء هذا العمل الذي تنكره العقول وتستبشع نسي العهد - أو تناساه - فلم يملك نفسه أن اعترض اعتراضاً شديداً على صاحبه الذي لم يزد على أن ذكره بالعهد قائلاً (ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً) ؟ وهنا وجد موسى أنه خالف العهد مرتين فقال لصاحبه : إن اعترضت عليك بعد ذلك

(٥٨) وقد روي أن ذلك الغلام كان أحسن الغلمان وأجملهم ، وأجود

أو سألتك عن شيء تفعله فلا تصاحبني ، قد بلغت مبلغاً تعذر به في ترك مصاحبتى •

فانطلقا حتى إذا قدما على قرية ، فطلبيا من أهلها طعاماً ، فرفضوا أن يعطوهما حق الغريب من الضيافة ، فوجدوا فيها جداراً يوشك أن يقع ، فأقامه الخضر ودعاه حتى رد ماله . فقال له موسى : لو شئت طلبت أجراً وأخذته على هذا العمل الذى فعلته في هذه القرية التى نسي أهلها إطعامنا : وهنا قال له الخضر : هذا فراق بينى وبينك بسب ما تعامدنا عليه ، فإنك لم تستطع صبراً على صحبتى واعتزضت لى ثلاث مرات لأنك لم تفهم سر عملى فيها . فالآن — وقبل أن نفترق — أخبرك بسر هذه الأمور التى لم تستطع عليها صبراً •

ثم أخذ يشرح له الحكمة المستترة وراء كل فعل منها ، والتى تخفى ، معرفة العقل البشرى القاصرة ، بحيث تبدو له أموراً ذات طابع بل (العيب) أو (الظلم) . وفى كلمات قليلة حاسمة يفسر له سر هذه الأمور التى أنكرها عليه ولم يستطع عليها صبراً . ثم العهد الوثيق بينهما فى ذلك (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون البحر فأردت أن أعيبها ، وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) إذا أعجبتهم وراقت فى عينيه ، فأراد الخضر أن يعيب مظهرها بحيث تعجبه ، فيتركها لأصحابها المساكين • (وأما الغلام فكان أبواه من مخشينا أن يرهبهما طغياناً وكفراً • فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً كاه وأقرب رحماً) (وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة تحته كنز لهما ، وكان أبوهما صالحاً ، فأراد ربك أن يبلغا ما ويستخرجا كنزهما ، رحمة من ربك) ثم ختم كلامه بقوله فعلته عن أمرى (بل بأمر من الله لى به) ذلك تأويل ما لم تستطع صبراً •

نا تبدو الأمور لموسى عليه السلام واضحة مفسرة مبررة ، لكل

شيء سبب ، وإن خفى هذا السبب على البشر فلا ينبغي لهم أن ينكروا بمحض عقولهم الحكم التي لا تدركها هذه العقول ، فينتهي بهم هذا الإنكار إلى دعاوى (عبثية الحياة) و (ظلم الأقدار) وأن الوجود ليس إلا (صدفه لا حكمة وراءها ، ولا عناية ولا تدبير) .

ويجب أن ننبه على ملاحظة غاية الأهمية في هذه القضية . وهي أنه يمكن أن يسأل بعض الناس : ألم يكن في مقدور الله أن يهدي قلب الملك فلا يأخذ سفن المساكين غصبا ؟ ألم يكن في مقدوره أن يحمل الغلام المتبول على الإيمان بدلا من الحكم عليه بالقتل . لأنه سيختار الكفر عند تكليفه ؟ ألم يكن في مقدوره أن يحيى والد الغلامين حتى يشبا ويأخذا كنزهما ؟ ونستطيع أن نسوق في هذا السبيل عشرات من الأسئلة الأخرى التي تجرى في هذا الاتجاه والتي تطوف بأذهان كثير من الناس .

ولكن الإجابة عن هذا كله — كما تبدو من مجموع النصوص الدينية — أن ذلك أيضا له أسباب خفية تكمن وراءه ، وأن ما تعلمه موسى على يد الخضر ليس إلا نماذج وأمثلة محدودة جداً لا تستوعب كل حكم الوجود ولا تفسرها ، ولا تشرح منها كل ما يتصل بهذه الأمور الثلاثة وما يترتب عليها ، لأن للأسباب أسبابا وللعلل عللا ، وهكذا تتتابع حكم الوجود في نظام معقد متشابك لا يعلم تفاصيله ولا يخطط بها إلا الله تعالى وحده ، لأنه تعالى هو الأول وراء كل شيء . والأشياء المتباعدة — في نظرنا وإدراكنا البشري — التي لا يربطها رابط إنما هي متصلة فيما بينها بأسباب وملايسات وعلل خفية ، تترتب كل منها على الأخرى وتتبعها في نظام محكم ، وإن بدت لعقولنا تحمل طابع (البعثية) والانفصال والصدفة . (وكل شيء عنده بمقدار . عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) (الرعد ٨-٩) أما سبيل الله الخفية في الكون والخلق فإن الله تعالى يعرفها لبعض عباده المختارين الذين

جاهدوا في سبيله ، وصبروا على ما لم يفهموا حكمته ، حتى آتاهم
الله هداية فعلموا أنه لا شيء إلا وله حكمة خفية وسبب وعلة ، وإن غابت
عن الخلق (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) (العنكبوت ٦٩) .

لم يكن ما تعلمه موسى إذن على يد الخضر إلا نماذج تعليمية لحكم
له الخفية في الوجود والخلق ، ومن هنا قال رسول الله ﷺ في ختام
حديث الثاني « يرحم الله موسى : لو ددنا لو صبر (يعنى على صحبة
خضر) حتى يقص الله من أمرهما » يعنى ، حكمة أخرى في الوجود .
هذا القول من رسول الله ﷺ نفسه يقطع بأنه — وهو من هو —
يكن يعلم من أسرار الله الخفية في خلقه إلا ما علمه الله تعالى له
رق الوحي المختلفة ، ومن ثم فقد ود لو صبر موسى على صحبة الخضر
ي يقص الله من أمرهما غير ما قص في الأمور الثلاثة التي صحبه
أ . وفي بعض الآثار أنه « لما حان لموسى والخضر أن يتفرقا قال
خضر ، لو صبرت لأتيت على ألف عجب ، كل عجب أعجب مما
ت » (٥٩) وهذا إشارة إلى حكم الله التي لا تنقضي في الوجود ، وإن
ي أمرها على البشر .

(فهرس إجمالى للموسوعات)

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول : (حول تفسير القرآن الكريم)	٥
المبحث الثانى : (علم التفسير وضوابطه)	١٣
المبحث الثالث : (تفسير رسول الله ﷺ للقرآن الكريم)	٢١
المبحث الرابع : التفسير فى عصر الصحابة	٤١
المبحث الخامس : التفسير بعد عصر الصحابة	٨٥
المبحث السادس : اتجاه التفسير بالمأثور	٩٣
المبحث السابع : اتجاه التفسير بترائى	١١٧
المبحث الثامن : اتجاه المعتزلة فى التفسير	١٢٩
المبحث التاسع : التفسير البيانى للقصص القرآنى دراسة وتقويم لنهج باطل فى التفسير	١٥٧ -
المبحث العاشر : المعرفة البشرية : مجالها وحدودها	٢٥٧ -


رقم الايداع ١٩٩٦/٢٩٩٠

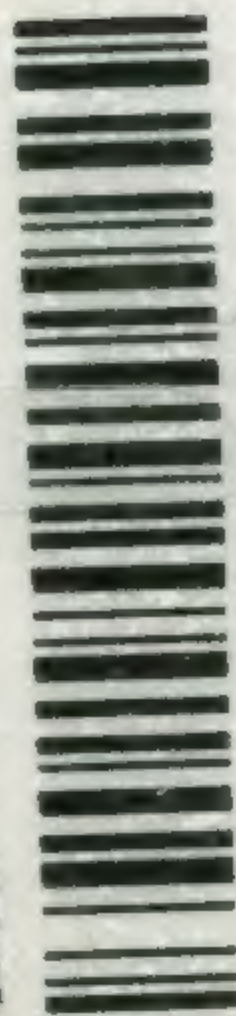
I. S. B. N.

977 — 216 — 033 — 1

المبحث الرابع

(التفصيل في عمر الصحابة)

 Bibliotheca Alexandrina



0961326